NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 02266570 1

LENOX LIBRARY

PRETIOSA FACIT

roft Collection.
chased in 1893.

George Bancroft.

Google

copy 1
V. 5 2
YAL
Fischer

# Geschichte der neuern Philosophie

von

Kuno Fischer.

---

## Fünfter Band.

Fichte und seine Vorgänger.

Zweite Abtheilung.

---

Heidelberg.
Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann.
1869.

NEW YORK

Druck
von Friedrich Frommann
in Jena.

# Geſchichte
# der neuern Philoſophie.

## Fünfter Band.

### Zweite Abtheilung.

---

****

# Fünftes Capitel.

## Die productive Einbildung als theoretiſches Grundvermögen.

### I.

### Deduction der Einbildungskraft.

#### 1. Die unabhängige Thätigkeit als Inbegriff aller Realität.

Die Rechnung der Wiſſenſchaftslehre hat zu der Einſicht geführt, daß die (durch das Selbſtbewußtſein geforderte) Wechſelbeſtimmung nur möglich iſt unter der Bedingung einer unabhängigen Thätigkeit, die das theoretiſche Grundvermögen ausmacht. Was dieſe Thätigkeit näher iſt, kann nur aus Inhalt und Form der (durch ſie bedingten) Wechſelbeſtimmung einleuchten.

Den Inhalt der Wechſelbeſtimmung bildet der Gegenſatz von Ich und Nicht-Ich. Die Wechſelbeſtimmung ſelbſt beſteht darin, daß genau ſo viel Realität, als in dem einen jener beiden Factoren geſetzt wird, in dem andern aufgehoben werden muß, und umgekehrt. Die Summe dieſer Realität wird mithin durch die Wechſelbeſtimmung weder vermehrt noch vermindert, ſie bleibt conſtant; alſo iſt der Inhalt in ſeiner Totalität von der Wechſelbeſtimmung unabhängig und liegt derſelben zu Grunde. Realität iſt Thätigkeit. Die Totalität des realen Inhalts iſt mithin eine

unabhängige Thätigkeit als Realgrund der Wechſelbeſtimmung. Wenn es eine ſolche unabhängige Thätigkeit als abſolute Totalität nicht giebt, ſo kann es auch keine Wechſelbeſtimmung geben, in der ſtets genau ſo viel Realität in dem einen Gliede geſetzt werden muß, als in dem anderen aufgehoben wird, und umgekehrt.

Die unabhängige Thätigkeit iſt der Inbegriff aller Realität oder die abſolute Totalität des Realen*).

## 2. Das Nicht-Ich als Grund der unabhängigen Thätigkeit.

### Dogmatiſcher Realismus.

Nun iſt das Ich der Inbegriff aller Thätigkeit. Wird in dem Ich die Thätigkeit aufgehoben oder vermindert, ſo iſt das Ich nicht mehr der Inbegriff aller Thätigkeit, es iſt nicht mehr, was es ſeinem Weſen nach iſt, es iſt vermöge ſeines Leidens ein qualitativ Anderes. Der Grund des Qualitativen iſt Realgrund. Dieſer Realgrund ſeiner veränderten Qualität kann nicht das Ich ſelbſt ſein, alſo iſt dieſer Realgrund etwas vom Ich Verſchiedenes, d. h. das Nicht-Ich. Iſt aber das Nicht-Ich der Realgrund des Leidens im Ich, ſo muß dem Nicht-Ich eine dieſem Leiden vorausgeſetzte, alſo unabhängige Thätigkeit zugeſchrieben werden. Dann gilt das Nicht-Ich als die Urſache, die das Leiden im Ich hervorbringt; es iſt dann die Urſache der Vorſtellungen, der abſolute Realgrund, der Inbegriff aller hervorbringenden Thätigkeit, die allein wirkſame Urſache: das Nicht-Ich iſt die Subſtanz und das Ich iſt Accidens. Wird die unabhängige Thätigkeit in dieſer Weiſe beſtimmt (das Nicht-Ich als Realgrund von Allem), ſo haben wir das Syſtem des „dogmatiſchen Realismus", der ſeinen Typus in der Lehre Spinoza's gefun-

*) Ebendaſelbſt. II Theil. §. 4. S. 151—52.

den hat. Mit dieſer Faſſung der unabhängigen Thätigkeit wird das Ich ſelbſt aufgehoben und für unmöglich erklärt. So nothwendig das Ich iſt, ſo unmöglich iſt daher die dem Ich vorausgeſetzte unabhängige Thätigkeit des Nicht-Ich *).

### 3. Das Ich als Grund der unabhängigen Thätigkeit.

Dogmatiſcher Idealismus.

Das Ich iſt der Inbegriff aller Thätigkeit. Im Ich wird Thätigkeit aufgehoben oder Leiden geſetzt. Durch die unabhängige Thätigkeit des Nicht-Ich kann dieſes Leiden nicht geſetzt werden, alſo kann es nur durch die Thätigkeit des Ich ſelbſt geſetzt ſein. Das Leiden im Ich iſt demnach nur verminderte oder beſchränkte Thätigkeit. Beſchränkte Thätigkeit aber iſt auch das Nicht-Ich. Wie alſo unterſcheidet ſich jetzt noch das beſchränkte Ich vom Nicht-Ich? Unterſcheiden aber müſſen beide ſich laſſen, denn ſie ſind einander entgegengeſetzt. Nun läßt ſich das beſchränkte Ich vom Nicht-Ich nur unterſcheiden, wenn es iſt, was das Nicht-Ich nie ſein kann: unabhängige oder abſolute Thätigkeit. Die beſchränkte Thätigkeit des Ich muß demnach zugleich abſolute Thätigkeit ſein. Was aber iſt das für eine Thätigkeit, die zugleich abſolut und beſchränkt iſt? Sie iſt abſolut oder unabhängig, wenn ſie durch nichts bedingt, alſo ganz ſpontan iſt, ſie iſt beſchränkt, wenn ſie ſich auf ein Object bezieht; es handelt ſich daher um eine Thätigkeit, die ſich mit völliger Spontaneität auf ein Object bezieht: dieſe Thätigkeit iſt die Einbildungskraft. Der Begriff der Einbildungskraft iſt noch nicht erwieſen und deducirt, er iſt nur vorausgenommen als das Ziel, welches der Leſer, um ſich in dieſem ſchwierigſten Theile der Wiſſenſchaftslehre leichter zurechtzufinden, ins Auge faſſen möge **).

*) Ebendaſelbſt. II. §. 4. S. 152—157.

**) Ebendaſelbſt. II. §. 4. S. 157—160.

Wird das Leiden im Ich aus der unabhängigen Thätigkeit des Nicht-Ich als seinem Realgrunde erklärt, so haben wir das System des dogmatischen Realismus (Spinoza), dessen Unmöglichkeit einleuchtet. Wird das Leiden im Ich aus der grundlosen Thätigkeit des Ich erklärt, so haben wir den „dogmatischen Idealismus" (Berkeley), dem zwar nicht die sachliche, wohl aber die philosophische Begründung abgeht und darum der dogmatische Realismus fortwährend widerstreitet. Beide Systeme bilden einen im Begriffe des beschränkten Ich begründeten Widerstreit: diesen Widerstreit begreift und enthüllt der kritische (kantische) Idealismus, die Wissenschaftslehre löst ihn*).

### 4. Die Form der unabhängigen Thätigkeit.

Uebertragen und Entäußern.

Die unabhängige Thätigkeit ist in Rücksicht der Wechselbestimmung von Ich und Nicht-Ich formbestimmend. Wie muß sie beschaffen sein, wenn durch sie die Form des Wechsel-Thuns und Leidens bestimmt werden soll? Worin besteht die Form des Wechsels? So viel Realität in dem einen Gliede gesetzt wird, so viel wird in dem andern aufgehoben und umgekehrt. Mithin hat die Wechselbestimmung in jeder ihrer Handlungen immer mit beiden Gliedern zu thun: die Form ihrer Thätigkeit ist allemal ein Wechseln oder ein Uebergehen von einem Gliede zum andern. Ohne ein solches Uebergehen kann weder im Nicht-Ich Thätigkeit noch im Ich Leiden stattfinden. Soll in das Nicht-Ich Thätigkeit gesetzt werden, so muß im Ich genau so viel Thätigkeit aufgehoben oder, da das Ich der Inbegriff aller Thätigkeit ist, vom Ich auf das Nicht-Ich übertragen werden. Das Ich überträgt einen Theil seiner Thätigkeit auf das Nicht-Ich; es beschränkt

*) Ebendaselbst. II. §. 4. S. 155. 56.

die eigene Thätigkeit; da es der Inbegriff aller Thätigkeit ist, so begrenzt es diese seine Totalität und geht von der absoluten Totalität zur begrenzten über. Dieser Uebergang ist nur möglich, indem es einen Theil seiner Realität (Thätigkeit) von sich ausschließt oder, was dasselbe heißt, indem es sich seiner Realität zum Theil entäußert. Jene Ausschließung ist eine Entäußerung. So ist die Thätigkeit im Nicht-Ich nur durch Uebertragung, das Leiden im Ich nur durch Entäußerung möglich: daher besteht die Form jener unabhängigen Thätigkeit im Uebertragen und im Entäußern *).

Vergleichen wir den Inhalt der unabhängigen Thätigkeit (Spontaneität und Beziehung auf ein Object) mit dieser Form (Uebertragung und Entäußerung), so leuchtet ein, daß sich beide gegenseitig bestimmen und fordern. Dieser Inhalt kann keine andere Form, diese Form keinen andern Inhalt haben.

Vergleichen wir den Inhalt der Wechselbestimmung (Verhältniß der Wechselglieder) mit ihrer Form (Eingreifen der Glieder), so leuchtet ebenfalls ein, wie beide einander völlig entsprechen und ein solches Verhältniß nur in einer solchen Form stattfinden kann.

Vergleichen wir endlich die unabhängige Thätigkeit als diese Einheit von Inhalt und Form mit der Wechselbestimmung als dieser Einheit von Inhalt und Form, so ist klar, daß beide eines sind, daß sie sich gegenseitig bestimmen, also eine vollkommene Syntheſe bilden: eine Handlung, die durch einen Kreislauf in sich selbst zurückgeht **).

---

*) Ebendaselbst. II. §. 4. S. 160—166.

**) Ebendaselbst. II. §. 4. S. 166—171.

## 5. Ideal-Realismus.

Qualitativer Idealismus und Realismus. Quantitativer Idealismus und Realismus.

Die unabhängige Thätigkeit iſt demnach beſtimmt und die Bedingung gefunden, welche den in der Wechſelbeſtimmung enthaltenen Widerſpruch auflöſt. Es war der Widerſpruch zwiſchen der Cauſalität des Nicht-Ich und der Subſtantialität des Ich. Der gefundene Begriff iſt daher auf dieſe beiden Arten der Wechſelbeſtimmung anzuwenden. Es giebt in dem Nicht-Ich keine vorausgeſetzte urſprüngliche Thätigkeit: dieſe Annahme, welche den dogmatiſchen Realismus charakteriſirt, iſt unmöglich. Alle Thätigkeit oder Realität des Nicht-Ich iſt keine urſprüngliche, ſondern eine übertragene. Soll aber Thätigkeit auf das Nicht-Ich übertragen werden, ſo muß doch das Nicht-Ich zur Aufnahme derſelben gegeben, alſo als etwas von dem Ich Verſchiedenes und Unabhängiges vorhanden ſein. Das Uebertragen ſetzt das Daſein desjenigen voraus, dem übertragen wird. So erſcheint das Nicht-Ich als Ding an ſich, und wir begegnen hier einer unmöglichen Faſſung.

Unter keiner Bedingung darf das Nicht-Ich als Ding an ſich gefaßt werden. Es iſt dem Ich nicht vorausgeſetzt, ſondern nur entgegengeſetzt. Das Ich ſetzt etwas ſich entgegen, indem es Thätigkeit in ſich aufhebt oder Leiden in ſich ſetzt. Das Setzen eines leidenden (beſchränkten) Ich iſt das Setzen eines thätigen Nicht-Ich. Nennen wir die Thätigkeit des Ich den Idealgrund, die Thätigkeit des Nicht-Ich dagegen den Realgrund, ſo leuchtet ein, daß der Realgrund keineswegs vorausgeſetzt, ſondern aus dem Idealgrunde erklärt ſein will. Dieſe Erklärungsweiſe bildet den Geſichtspunkt zu einem wirklichen Idealrealismus. „Ideal- und Realgrund ſind im Begriffe der

Wirkſamkeit (mithin überall, denn nur im Begriffe der Wirkſamkeit kommt ein Realgrund vor) Eins und Ebendaſſelbe*)."

Die Löſung des Widerſpruchs und die Entſcheidung der Sache liegt in der Erklärung der in dem Ich vorhandenen Schranke. Woher die Einſchränkung des Ich? In der Auflöſung dieſer Frage unterſcheidet Fichte die verſchiedenen Arten des Idealismus und Realismus. Der Idealismus erklärt das Vorhandenſein jener Schranke bloß aus dem Ich, der Realismus erklärt ſie nicht aus dem Ich. Wird die Einſchränkung des Ich aus der Beſchaffenheit (d. h. abſoluten Thätigkeit) des Ich erklärt, ſo haben wir den Standpunkt, den Fichte den „qualitativen Idealismus" nennt; wird ſie aus der Beſchaffenheit (Thätigkeit) des Nicht-Ich begründet, ſo haben wir den „qualitativen Realismus". Wird ſie aus einer beſtimmten Handlungsweiſe (d. h. aus den Geſetzen) des Ich abgeleitet, ſo haben wir den „quantitativen Idealismus"; wird ſie nicht abgeleitet, ſondern als etwas betrachtet, das im Ich vorhanden iſt ohne Zuthun des Ich, ſo haben wir den Standpunkt, den Fichte „quantitativen Realismus" nennt und dem kritiſchen (kantiſchen) Idealismus gleichſetzt**).

### 6. Das mittelbare Setzen.

Der qualitative Realismus iſt ein unter dem Princip der Wiſſenſchaftslehre unmöglicher Standpunkt: das Nicht-Ich darf weder als Realgrund noch als Ding an ſich gefaßt werden; weder darf in ihm eine urſprüngliche Thätigkeit noch darf es ſelbſt als Subſtrat einer zu übertragenden Thätigkeit vorausgeſetzt wer-

*) Ebendaſelbſt. II. §. 4. S. 171—175.

**) Ebendaſelbſt. II. §. 4. S. 184—187.

den. Es wird mithin überhaupt nicht vorausgesetzt, sondern bloß entgegengesetzt. Alles Entgegensetzen ist aber nur möglich in Rücksicht auf ein Gesetztes. Das Ich setzt ein Nicht-Ich bloß dadurch, daß es entgegensetzt; es setzt entgegen, indem es sich entgegengesetzt d. h. die eigene Thätigkeit einschränkt. Mithin ist alles Entgegensetzen ein vermitteltes oder mittelbares Setzen. Als ein solches mittelbares Setzen will die unabhängige Thätigkeit bestimmt sein. Was in das Ich nicht gesetzt wird, wird in das Nicht-Ich übertragen d. h. als Nicht-Ich gesetzt. Oder, wie sich Fichte auch ausdrückt, jedes Glied wird gesetzt durch das Nichtsetzen des andern. Ohne ein solches mittelbares Setzen ist kein Entgegensetzen (des Ich), kein Nicht-Ich, keine Schranke im Ich, kein Bewußtsein möglich. Daher erklärt Fichte dieses mittelbare Setzen für das Gesetz des Bewußtseins*).

### 7. Vorstellen und Einbilden.

Subject und Object.

Das Ich setzt entgegen, d. h. es setzt sich entgegen: es setzt ein Object. Das Nicht-Ich ist weder Realgrund noch Ding an sich, sondern Object. Objecte sind nur für (in Rücksicht auf) ein Subject und dieses wieder ist nur möglich im Unterschiede von einem Objecte. Daher kein Subject ohne Object und umgekehrt.

Die unabhängige Thätigkeit oder das mittelbare Setzen ist demnach ein Setzen von Subject und Object. Jedes Glied ist an das andere gebunden, denn es ist dem anderen entgegengesetzt. Das Object wird gesetzt durch Aufhebung des Subjects und umgekehrt. Das Ich setzt mittelbar entweder ein Object oder ein Subject. Es setzt das Object: so muß es das Subject aufheben d. h. die eigene Thätigkeit einschränken, also Leiden in sich setzen

*) Ebendaselbst. II. §. 4. S. 181—183.

und dieſes ſein Leiden auf das Object als Realgrund beziehen, d. h. es muß in ihm die Vorſtellung einer vom Ich unabhängigen Realität des Nicht-Ich entſtehen. Es ſetzt das Subject: ſo muß es das Object aufheben, die Thätigkeit deſſelben einſchränken oder Leiden in das Object ſetzen und dieſes Leiden auf die Thätigkeit des Subjects als Realgrund beziehen; es muß die eigene Thätigkeit als Urſache des im Objecte geſetzten Leidens betrachten, alſo die Vorſtellung einer vom Nicht-Ich unabhängigen Realität des Ich erzeugen, d. h. die Vorſtellung der Freiheit*).

Das mittelbare Setzen iſt alſo ein Vorſtellen oder Einbilden. Wohlgemerkt: das Nicht-Ich iſt nicht der Realgrund des im Ich geſetzten Leidens, ſonſt wäre es Ding an ſich, ſondern es muß als dieſer Realgrund vorgeſtellt oder eingebildet werden. Es iſt dieſer Realgrund nicht als Ding an ſich, ſondern als nothwendige Vorſtellung des Ich. Dieſe Vorſtellung bringt das Ich nothwendig aus ſich hervor: die unabhängige Thätigkeit oder das mittelbare Setzen muß daher beſtimmt werden als das Vermögen Vorſtellungen hervorzubringen oder als die productive Einbildungskraft.

Ohne dieſe productive Einbildungskraft giebt es keine Vorſtellung von der Realität des Nicht-Ich, kein mittelbares Setzen von Subject und Object, keine unabhängige Thätigkeit, die in jenem mittelbaren Setzen beſteht; keine Wechſelbeſtimmung von Ich und Nicht-Ich, die jene unabhängige Thätigkeit als Bedingung fordert; keine Vereinigung von Ich und Nicht-Ich, die ohne Wechſelbeſtimmung nicht ſtattfinden kann; keinen Gegenſatz von Ich und Nicht-Ich, kein ſetzendes und entgegenſetzendes Ich, kein urſprüngliches Ich, alſo überhaupt kein Ich, keine Intelligenz, keinen Geiſt.

*) Ebendaſelbſt. II. §. 4. S. 183. S. 189.

Die productive Einbildungskraft ist demnach das theoretische Grundvermögen. „Ohne dieses wunderbare Vermögen," sagt Fichte, „läßt sich gar nichts im menschlichen Geiste erklären und es dürfte sich gar leicht der ganze Mechanismus des menschlichen Geistes darauf gründen *)."

## II.

## Einbildung und Selbstbewußtsein.

### 1. Die bewußtlose Production.

#### Das Product als Object.

Wir haben gesehen, wie die Wissenschaftslehre nach der Richtschnur ihrer Methode die productive Einbildungskraft als die Grundbedingung der Wechselbestimmung und des theoretischen Ich deducirt. Versuchen wir jetzt, das gewonnene Ergebniß auf kürzerem Wege zu erreichen und durch eine einfache, von dem schwerfälligen und weitläufigen Apparat der Methode freie Betrachtung vollkommen deutlich zu machen. Wir sind an einer Stelle, die das Verständniß der Wissenschaftslehre entscheidet und dasselbe zugleich mit großen Schwierigkeiten umgiebt. Bleibt dieser Punkt dunkel, so bleibt die ganze Wissenschaftslehre unverstanden und mit ihr die folgenden Systeme, die aus ihr hervorgehen.

Das theoretische Ich (die Wechselbestimmung) fordert eine Thätigkeit des Ich, die zugleich unabhängig und beschränkt ist, die sich mit völliger Spontaneität auf ein Object bezieht. Bestimmen wir, welcher Art diese Thätigkeit sein muß. Sie ist nur dann unabhängig, wenn sie durch nichts bedingt, vielmehr alles durch sie bedingt oder gesetzt ist; die unabhängige Thätigkeit des Ich ist darum nothwendig productiv. Alles ist ihr Pro-

*) Ebendaselbst. II. §. 4. S. 208.

duct. Zugleich ſoll dieſe Thätigkeit beſchränkt ſein, ſie ſoll einen Gegenſtand haben, auf den ſie ſich bezieht. Weil die Thätigkeit des Ich unabhängig iſt, darum iſt ſie *productiv*; weil ſie beſchränkt iſt, darum iſt ſie *objectiv* (ſie hat Objecte). Sie ſoll beides zugleich ſein: das iſt nur möglich, wenn ſie eine ſolche Thätigkeit iſt, deren Producte zugleich ihre Objecte, oder deren Objecte ihre eigenen Producte ſind. Nun iſt Object die Vorſtellung eines von mir unterſchiedenen Weſens, das mir gegenüberſteht, deſſen Thätigkeit mich beſtimmt und einſchränkt: alſo die Vorſtellung der Realität des Nicht-Ich. Das Object erſcheint dem Ich als ein fremdes Product. Daher kann jene Thätigkeit des Ich, die zugleich unabhängig und beſchränkt (productiv und objectiv) iſt, nur eine ſolche ſein, welcher die eigenen Producte als fremde Producte oder als Dinge außer ihr erſcheinen.

Sobald ich aber in meiner Thätigkeit zugleich auf dieſelbe reflectire, ſo kann das Product derſelben mir nur als *mein* Product erſcheinen, nicht als etwas Reales außer mir, nicht als ein meine eigene Thätigkeit beſtimmendes und einſchränkendes Object. Als ein ſolches kann mein Product mir daher nur dann erſcheinen, wenn ich in meiner Thätigkeit *nicht* auf dieſelbe reflectire oder, was daſſelbe heißt, wenn ich in meiner Thätigkeit mir derſelben als der meinigen *nicht* bewußt bin. Alſo kann nur in der bewußtlos producirenden Thätigkeit des Ich das eigene Product als ein fremdes erſcheinen. Nur die Producte einer ſolchen Thätigkeit erſcheinen zugleich als Objecte von außen und können nicht anders erſcheinen. Eben dieſe Thätigkeit iſt die Einbildung. Sie iſt völlig ſpontan; aber in dieſer völlig ſpontanen und darum unabhängigen Thätigkeit kann das Ich ſich nur ſetzen als beſtimmt durch ein Nicht-Ich. Hier ſtehen wir auf dem Grunde

des theoretiſchen Ich. Das Vermögen iſt entdeckt, das den Grundſatz der theoretiſchen Wiſſenſchaftslehre trägt.

Dieſe Entdeckung iſt höchſt wichtig. Die bewußtloſe Production iſt der Grund und Kern des Bewußtſeins, die Bedingung, durch welche das letztere allein möglich iſt. Wie ſollte es anders möglich ſein? Das Bewußtſein ſetzt in ſich die bewußtloſe Thätigkeit voraus. Denn da das Bewußtſein nur möglich iſt durch Reflexion auf die eigene Thätigkeit, ſo kann die Thätigkeit, in Reflexion auf welche das Bewußtſein entſteht, offenbar nicht ſelbſt bewußt ſein. Sobald wir vorſtellen, ohne auf unſere vorſtellende Thätigkeit zu reflectiren, d. h. ſobald wir bewußtlos vorſtellen, erſcheinen uns die Producte unſerer Thätigkeit (die Bilder) als Objecte von außen. Jedes Traumbild beweiſt die Wahrheit dieſes Satzes. Das eigene Product erſcheint als fremdes, als Object außer uns, als Nicht-Ich, wenn es bewußtlos producirt wird. Dieſe bewußtloſe Production iſt die Einbildungskraft. Vermöge derſelben iſt das Ich vorgeſtellte Welt, Vorſtellung der Dinge. Vermöge der Reflexion auf dieſe ſeine Vorſtellung iſt es Selbſtbewußtſein. Daher iſt die productive Einbildungskraft die Bedingung des Bewußtſeins, des Ich.

### 2. Alle Realität als Product der Einbildung.

„Es wird demnach hier gelehrt", ſagt Fichte, „daß alle Realität — es verſteht ſich für uns, wie es denn in einem Syſtem der Transſcendentalphiloſophie nicht anders verſtanden werden ſoll — bloß durch die Einbildungskraft hervorgebracht werde. Einer der größten Denker unſeres Zeitalters, der, ſo viel ich einſehe, das gleiche lehrt, nennt dieß eine Täuſchung durch die Einbildungskraft. Aber jeder Täuſchung muß ſich Wahrheit entgegenſetzen, jede Täuſchung muß

ſich vermeiden laſſen. Wenn denn nun aber erwieſen wird, wie es im gegenwärtigen Syſteme erwieſen werden ſoll, daß auf jene Handlung der Einbildungskraft die Möglichkeit unſeres Bewußtſeins, unſeres Lebens, unſeres Seins für uns d. h. unſeres Seins als Ich ſich gründet; ſo kann dieſelbe nicht wegfallen, wenn wir nicht vom Ich abſtrahiren ſollen, welches ſich widerſpricht, da das Abſtrahirende unmöglich von ſich ſelbſt abſtrahiren kann; mithin täuſcht ſie nicht, ſondern ſie giebt Wahrheit und die einzig mögliche Wahrheit. Annehmen, daß ſie täuſche, heißt einen Skepticismus begründen, der das eigene Sein bezweifeln lehrt*)."

## III.

## Die Wiſſenſchaftslehre als pragmatiſche Geſchichte des menſchlichen Geiſtes.

### 1. Das Ziel der theoretiſchen Wiſſenſchaftslehre.

Mit dieſer Einſicht in die Natur und das Vermögen der Einbildungskraft haben wir die theoretiſche Wiſſenſchaftslehre noch keineswegs beſchloſſen, ſondern erſt begründet. Wir ſtehen auf dem Grunde des theoretiſchen Ich und haben gefunden, auf welche Weiſe allein die Handlung möglich iſt, die den Grundſatz der theoretiſchen Wiſſenſchaftslehre (die Wechſelbeſtimmung) ausführt. Die Einbildungskraft ſetzt ihr Product als ein fremdes, als ein Object außer ihr, d. h. vermöge der Einbildungskraft ſetzt das Ich ſich ſelbſt als beſtimmt durch das Nicht-Ich, nur vermöge einer ſolchen Thätigkeit. Alle anderen Denkmöglichkeiten ſind methodiſch erprobt und ausgeſchloſſen worden.

Aber das Ich iſt nicht bloß, ſondern es iſt für ſich. Das

*) Ebendaſelbſt. II. §. 4. S. 227. Nr. 13.

Sein für ſich iſt ſeine Weſenseigenthümlichkeit, ohne welche es aufhören würde, Ich zu ſein. Es liegt daher in dem Charakter des Ich, daß es für ſich iſt, was es iſt. Es iſt nicht genug, daß es ſich ſetzt als beſtimmt durch das Nicht-Ich: es muß ſich ſo auch für ſich ſetzen, d. h. es muß dieſe ſeine Thätigkeit erkennen oder in das Bewußtſein erheben; es muß erkennen, daß ſein Object ſein Product iſt. Das Ich ſetzt ſich als beſtimmt durch das Nicht-Ich, d. h. es iſt productive Einbildungskraft. Es iſt nicht genug, daß es Einbildungskraft iſt: es muß dieſe Einbildungskraft auch für ſich ſein, es muß dieſe ſeine Thätigkeit ins Bewußtſein erheben oder, was daſſelbe heißt, erkennen, daß ſein Object das Product ſeiner Einbildungskraft iſt. Nehmen wir, das Ich habe den Standpunkt gewonnen, auf dem es einſieht, daß es ſich ſetzt als beſtimmt durch das Nicht-Ich, ſo iſt es nicht bloß theoretiſch, ſondern es iſt für ſich theoretiſches Ich, es weiß ſich als ſolches, es erkennt ſich als den Grund ſeines theoretiſchen Verhaltens, d. h. es erkennt den Grundſatz der theoretiſchen Wiſſenſchaftslehre. Wenn das Ich dieſe Einſicht erreicht hat, ſo iſt aus dem theoretiſchen Ich ſelbſt der Grundſatz der theoretiſchen Wiſſenſchaftslehre hervorgegangen; dieſer Grundſatz iſt Reſultat geworden und damit haben wir das untrügliche Zeugniß, daß die theoretiſche Wiſſenſchaftslehre ihren Kreislauf vollendet, ihr Syſtem beſchloſſen hat.

Es iſt alſo klar, welche Aufgabe die theoretiſche Wiſſenſchaftslehre noch zu löſen hat. Ihr Kreislauf beſchreibt zwei Hälften. Von dem Grundſatz der theoretiſchen Wiſſenſchaftslehre zum Grundvermögen des theoretiſchen Ich (productive Einbildungskraft): das iſt die erſte Hälfte; von dieſem Grundvermögen zurück zu jenem Grundſatz: das iſt die zweite. Die erſte hat ſie beſchrieben, die zweite iſt noch zu beſchreiben. Es iſt jetzt zu

erkennnen, wie die Einbildungskraft vollſtändig ins Bewußtſein erhoben wird oder wie aus dem theoretiſchen Grundvermögen der Grundſatz deſſelben (für das Ich) hervorgeht.

### 2. Die Methode der Entwicklung.

(Schelling und Hegel. Schlegel und Novalis.)

Dieſe Erhebung geſchieht von Stufe zu Stufe. Dieſen Stufengang oder dieſe Entwicklung macht nicht etwa die Wiſſenſchaftslehre vermöge ihrer Methode, ſondern das Ich (die Intelligenz) ſelbſt vermöge ſeiner Natur. Denn es iſt die Natur und das nothwendige Geſetz der Intelligenz: was ſie iſt, für ſich zu ſein; was ſie thut, ins Bewußtſein zu erheben. Dieſes Geſetz treibt die Intelligenz von der unterſten Stufe ihres theoretiſchen Verhaltens bis zur höchſten, wo ſie begreift, daß ihr Object ihr eigenes Product iſt.

Die Methode der Wiſſenſchaftslehre fällt alſo von jetzt an mit dem naturgemäßen Entwicklungsgange der Intelligenz zuſammen; ſie hat dieſen Entwicklungsgang nur zu betrachten und darzuſtellen: die Wiſſenſchaftslehre wird daher von jetzt an, wie ſich Fichte ausdrückt, „die pragmatiſche Geſchichte des menſchlichen Geiſtes".

In dieſer Aufgabe und ihrer Löſung erkennen wir das von Fichte gegebene Vorbild und Motiv für die nächſten Syſteme, die auf die Wiſſenſchaftslehre und aus derſelben gefolgt ſind. Dieſelbe Aufgabe ſetzte ſich Schelling in ſeinem „transſcendentalen Idealismus"; dieſelbe Hegel in ſeiner „Phänomenologie des Geiſtes"; der Kenner weiß, was dieſe Werke in der Geſchichte unſerer deutſchen Philoſophie bedeuten. Kein Punkt in dem ganzen Umfange der fichte'ſchen Lehre hat eine größere Tragweite als die Begründung des theoretiſchen Ich durch die productive

Einbildungskraft und die darin enthaltene Aufgabe. Von dieſem Punkte aus übte die Wiſſenſchaftslehre ihre Anziehungskraft auf Novalis und Fr. Schlegel und erſchien einen Augenblick lang dem Geiſte der romantiſchen Schule, der die Macht der Einbildungskraft vergötterte, als die ihm wahlverwandte Philoſophie. Was Kant durch ſeine Lehre von der transſcendentalen Apperception für Fichte war, das iſt Fichte durch ſeine Theorie und Entwicklung der Einbildungskraft für Schelling und Hegel geworden.

### 3. Grenzpunkte der Entwicklung.

Die noch zu löſende Aufgabe der theoretiſchen Wiſſenſchaftslehre hat die naturgemäße Entwicklung des theoretiſchen Ich zu ihrem Gegenſtande. Dadurch iſt ſie genau beſtimmt und in feſte Grenzen eingeſchloſſen. Die Grenzpunkte jener Entwicklung ſind auch die Grenzpunkte der pragmatiſchen Geſchichte des Geiſtes: der Ausgangspunkt iſt die niedrigſte, der Endpunkt die höchſte Stufe jener Entwicklung. Im Anfange erſcheint dem Ich ſein eigenes Product bloß als Object, am Ende erſcheint dem Ich das Object ganz als ſein Product. Zuerſt ſetzt das Ich ſein Product als Object, d. h. es ſetzt ſich als beſtimmt durch das Nicht-Ich; zuletzt ſetzt das Ich ſein Object als Product, d. h. es erkennt, daß es ſich ſetzt als beſtimmt durch das Nicht-Ich.

### 4. Geſetz der Entwicklung.

Auch das Geſetz der ganzen Entwicklung oder der fortſchreitenden Erhebung iſt vollkommen beſtimmt. Das Geſetz heißt: Ich = Ich, oder was das Ich iſt, iſt es für ſich; was es thut, erhebt es ins Bewußtſein. Eben dieſe Erhebung iſt der nothwendige Fortſchritt von der niederen Stufe zur höheren. Setzen

wir, das Ich ſei in einer gewiſſen Thätigkeit, mit der es zunächſt zuſammenfällt, gleich A, ſo wird durch die nothwendige Reflexion auf dieſe Thätigkeit A verwandelt in gewußtes A. Die Thätigkeit aber, durch welche A iſt, und diejenige, durch welche A gewußt wird, verhalten ſich wie die niedere Thätigkeit zur höheren. So verändert das Ich ſeine Thätigkeit und damit ſich ſelbſt oder ſeinen Standpunkt, d. h. es erhebt ſich von der niederen Stufe zur höheren.

Dieſen Stufengang haben wir jetzt im Einzelnen zu betrachten. Fichte hat denſelben entwickelt in der Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre als „Deduction der Vorſtellung" und in dem „Grundriß des Eigenthümlichen der Wiſſenſchaftslehre in Rückſicht auf das theoretiſche Vermögen". Die „Deduction" giebt die Gründzüge der ganzen Entwicklung, der „Grundriß" enthält nur „das Eigenthümliche der Wiſſenſchaftslehre" d. h. die Hauptpunkte, in denen ſie ſich von der kantiſchen Vernunftkritik unterſcheidet. Was dieſe vorausſetzt, will die Wiſſenſchaftslehre deduciren; wo jene anfängt, endet daher dieſe den Grundriß ihres eigenthümlichen Inhalts. Dieſe ihre eigenthümliche Leiſtung iſt die Deduction der Empfindung und Anſchauung.

# Sechstes Capitel.

## Die Entwicklung des theoretiſchen Ich.

### I.

### Die Empfindung.

#### 1. Der Zuſtand des Leidens.

Was das Ich iſt, kann es nur durch ſich ſein. Was das Ich iſt, muß es auch für ſich ſein, d. h. es darf nicht bloß ſein, ſondern muß auch erkennen, was es iſt. Dieſe beiden Geſetze, die mit dem Weſen des Ich ſelbſt eines ſind, bedingen und erklären deſſen nothwendige theoretiſche Entwicklung*).

Den Charakter der erſten und niedrigſten Stufe in dieſer Entwicklung haben wir bereits beſtimmt. Dem Ich erſcheint ſein eigenes Product gar nicht als ſein Product, ſondern als etwas ohne ſein Zuthun Vorhandenes, als etwas ihm von außen Gegebenes. Was dem Ich gegeben iſt, kann nur in ihm gegeben ſein; was im Ich gegeben iſt ohne ſein Zuthun, kann nur als Aufhebung oder Einſchränkung ſeiner Thätigkeit gegeben ſein: als Gegentheil der Thätigkeit, als Zuſtand und Leiden, als leidender Zuſtand. Das Erſte wird daher ſein, daß das Ich ſich

*) Grundriß des Eigenthümlichen der Wiſſenſchaftslehre. §. 1. S. W. I Abth. I Bd. S. 333.

als leidend (nicht ſetzt, ſondern) findet. Es findet einen Zuſtand vor, es findet denſelben in ſich vor, es findet ſich als leidend (afficirt), d. h. es empfindet. Die erſte Stufe iſt daher ein Finden, ein ſich und in ſich Finden (Inſichfindung), Empfinden (Empfindung) *).

## 2. Thätigkeit und Leiden.

Wenn wir die Thatſache der Empfindung, an welchem Beiſpiel es immer ſei, analyſiren, ſo ſehen wir leicht, unter welchen Bedingungen allein Empfindung ſtattfinden kann. Die Empfindung iſt in uns, ſie iſt ein ſubjectiver Vorgang, Affection, ein Eindruck, den wir empfangen; ſie iſt in dieſer Rückſicht ein Leiden. Aber das bloße Leiden iſt nicht Empfindung, der bloße Eindruck iſt noch keine Empfindung. Zur Empfindung gehört, daß wir das Leiden uns aneignen und zu dem unſrigen machen; ohne dieſe Thätigkeit iſt Empfindung nicht möglich. So iſt jede Empfindung ein Product aus den beiden entgegengeſetzten Factoren der Thätigkeit und des Leidens, ſie iſt ein Product dieſes im Ich vorhandenen Widerſtreits. Das gemeinſchaftliche Product dieſer beiden entgegengeſetzten Factoren, wenn es nicht gleich nichts ſein ſoll, kann nur etwas ſein, das weder bloß Thätigkeit noch bloß Leiden iſt, alſo die Thätigkeit im Zuſtande des Leidens, die Thätigkeit als Vermögen: „als ruhende Thätigkeit, als Stoff oder Subſtrat der Kraft" **). Setzen wir im Ich den Widerſtreit von Thätigkeit und Leiden; beide dürfen ſich nicht gegenſeitig aufheben, ſie müſſen ſich vereinigen, was nur geſchehen kann, indem ſie ſich gegenſeitig begrenzen; ſetzen wir das Ich in den Zu-

*) Ebendaſelbſt. §. 2. Erſter Lehrſatz. III. S. 339.

**) Ebendaſelbſt. §. 2. I. S. 335—336. Vgl. §. 3. Zweiter Lehrſatz. I. S. 340—341.

ſtand dieſer Begrenzung, ſo kann es nichts anders ſein als Empfindung*).

### 3. Reflexion und Begrenzung.

Wie aber folgt aus dem Weſen des Ich die Nothwendigkeit der Begrenzung? Dieſe Einſicht giebt die Deduction der Empfindung, welche die kantiſche Kritik nicht gegeben und Fichte hier zum erſten male verſucht hat.

Das Ich iſt reine, durch nichts eingeſchränkte, unbegrenzte Thätigkeit; was das Ich iſt, muß es für ſich ſein; es iſt Thätigkeit und zugleich Reflexion auf dieſelbe. Es reflectirt ſeine Thätigkeit. Wird die Thätigkeit reflectirt, ſo geht ſie nicht ununterbrochen fort ins Unbegrenzte; die Reflexion erzeugt Unterbrechung, Begrenzung der Thätigkeit und wendet dieſe dadurch in das Ich ſelbſt zurück. So iſt das Ich vermöge ſeiner Reflexion in ſich zurückkehrende Thätigkeit; vermöge dieſer Thätigkeit kommt das Ich zu ſich, findet ſich, fühlt ſich. Wäre es bloß unbegrenzte Thätigkeit ohne Reflexion, ſo wäre es kein Ich. Alſo vermöge der Reflexion, welche die unbegrenzte Thätigkeit hemmt und in ſich zurücktreibt, findet ſich erſt das Ich und entſteht erſt für ſich. Es entſteht durch ſich, es iſt ſein eigenes Product, aber es kann noch nicht wiſſen, daß es ſelbſt der Grund ſeiner Entſtehung iſt; es iſt noch nicht ſelbſtbewußtes Ich. Was alſo iſt dieſes ſo entſtandene Ich**)?

Das Ich begrenzt ſeine Thätigkeit, indem es dieſelbe reflectirt. Dieſe Reflexion iſt auch ſeine eigene Thätigkeit. Aber indem es auf ſeine Thätigkeit reflectirt, reflectirt es nicht auch zugleich auf dieſe ſeine Reflexion. Dieſe tritt daher nicht ins Be-

*) Ebendaſelbſt. §. 3. III. S. 345—346.

**) Ebendaſelbſt. §. 3. VI. B. S. 359. 360.

wußtſein, ſie iſt alſo bewußtloſe Thätigkeit. Was ſie producirt, erſcheint darum dem Ich nicht als (von ihm) hervorgebracht, ſondern als (von außen) gegeben. Das Product jener erſten Reflexion iſt die Begrenzung. Die Begrenzung erſcheint als von außen geſetzt und kann hier nicht anders erſcheinen. Alſo kann hier das Ich ſich als begrenzt auch nur *finden*, es findet ſich leidend, d. h. es empfindet. Und ſo kann das Ich vermöge ſeiner erſten Reflexion (auf der erſten Stufe ſeiner Entwicklung) nichts anderes ſein als Empfindung*).

Die Begrenzung des Ich iſt Product einer Thätigkeit, auf welche das Ich nicht reflectirt, alſo einer bewußtloſen Thätigkeit, mithin iſt dieſe Begrenzung für das Ich ſelbſt zunächſt nicht ſein Product, ſondern ſein gegebener Zuſtand, in dem es ſich leidend verhält und als leidend findet. Sein Selbſtgefühl fällt mit ſeiner Begrenztheit und ſeinem Leiden zuſammen. Es fühlt ſich begrenzt: dieſes Gefühl ſeiner Begrenztheit iſt zugleich ein Gefühl des Nichtkönnens oder des Zwanges, und von einem ſolchen Gefühl iſt jede Empfindung begleitet**).

## II.

## Anſchauung.

### 1. Reflexion auf die Empfindung.

Was das Ich iſt, muß es für ſich ſein. Es muß ſich als das, was es iſt, ſelbſt ſetzen, indem es darauf reflectirt. Nun iſt und findet ſich das Ich als begrenzt, es muß ſich daher jetzt

*) Ebendaſelbſt. §. 3. VI. Vgl. damit Grundlage der geſ. Wiſſenſchaftsl. Deduction der Vorſtellung. I. S. 227—229. Hier nennt Fichte „Anſchauung", was er im Grundriß genauer als „Empfindung" bezeichnet.

**) Grundriß des Eigenthümlichen u. ſ. f. §. 3. VII. A. S. 367.

als begrenzt ſelbſt ſetzen, auf ſeine Grenze reflectiren und ebendadurch über dieſelbe hinausgehen. Die Reflexion auf die (unbegrenzte) Thätigkeit iſt nothwendig deren Begrenzung, die Reflexion auf die Begrenzung iſt nothwendig Hinausgehen über dieſelbe. Jenſeits der Grenze kann nichts anderes geſetzt werden als das Begrenzende. Indem alſo das Ich über ſeine Grenze hinausgeht, ſetzt es nothwendig ein Begrenzendes. „Es reflectirt mit Freiheit; aber es kann nicht reflectiren (Grenze ſetzen), ohne zugleich abſolut etwas zu produciren als ein Begrenzendes*).“ Es ſetzt das Begrenzende nothwendig ſich als dem Begrenzten entgegen und ſchließt daſſelbe von ſich aus. Was aber dem Ich entgegengeſetzt (von ihm ausgeſchloſſen) wird, kann nichts anderes ſein als das Nicht-Ich.

### 2. Das Ich als Anſchauung.

Die Reflexion auf die Empfindung (Begrenzung) iſt daher eine Thätigkeit, deren Product nothwendig etwas (das Ich) Begrenzendes, ihm Entgegengeſetztes d. h. ein Nicht-Ich iſt. Indem aber das Ich auf ſeine Empfindung reflectirt, reflectirt es nicht zugleich auf dieſe ſeine Reflexion; dieſe Reflexion iſt eine Thätigkeit, in welcher das Ich nicht ſich ſelbſt ſieht; es ſieht ſich nicht handeln, alſo handelt es bewußtlos; das Product ſeiner Thätigkeit (das Nicht-Ich) erſcheint ihm daher nicht als ſein Product, ſondern als Object außer ihm, das ohne ſein Zuthun vorhanden iſt**).

In dieſem Object iſt ſich das Ich zunächſt ſeiner eigenen Thätigkeit nicht bewußt, und da es überhaupt noch keiner eige-

---

*) Ebendaſelbſt. §. 3. VII. S. 384.

**) Ebendaſelbſt. §. 3. VI. B. S. 360—362.

nen Thätigkeit ſich bewußt iſt, ſo iſt es mit ſeiner ganzen Thätigkeit im Objecte verloren. Dieſes ſeiner eigenen Thätigkeit vergeſſene, in das Object verlorene und gleichſam verſenkte Ich iſt die Anſchauung, die erſte, urſprüngliche Anſchauung, „die ſtumme, bewußtſeinloſe Contemplation"*).

### 3. Empfindung und Anſchauung.

Das Ich in ſeiner Begrenzung (als begrenztes) iſt Gefühl, Empfindung, aber als Ich iſt es nicht bloß Empfindung, ſondern iſt, was es iſt, für ſich, es ſetzt ſich als empfindend und unterſcheidet davon das Empfundene. Es ſetzt ſich als begrenzt durch ein Begrenzendes, ihm Entgegengeſetztes, von ihm Ausgeſchloſſenes. Das ihm Entgegengeſetzte iſt Nicht-Ich. In der Anſchauung des Nicht-Ich fühlt ſich das Ich begrenzt. Begrenztes und Begrenzendes, Empfindung und Anſchauung, das Gefühl der Begrenztheit (des Nichtkönnens oder des Zwanges) und die Anſchauung des Nicht-Ich ſind (im Ich) mit einander verbunden. Keine Anſchauung ohne Gefühl des Zwanges, kein Gefühl des Zwanges ohne Anſchauung.

Das Gefühl des Zwanges entſpringt aus der Begrenztheit des Ich, und dieſe ſelbſt entſteht durch die (urſprüngliche) Reflexion; die Anſchauung entſteht, indem das Ich auf ſeine Begrenztheit (Empfindung) reflectirt und dadurch über ſeine Grenze hinausgeht, alſo durch die ſpontane Thätigkeit des Ich. Anſchauung und Gefühl des Zwanges verhalten ſich daher, wie Spontaneität und Reflexion, wie Freiheit und Begrenztheit, wie

---

*) Ebendaſelbſt. §. 3. IV. S. 349. VI. S. 364. VII. S. 370. Vgl damit Grundlage der geſ. Wiſſenſchaftslehre. Deduction der Vorſtellung. II. S. 229—231.

Production und Beſchränkung. Beide müſſen vereinigt werden. Wie iſt eine ſolche Vereinigung möglich*)?

## III.

## Anſchauung und Einbildung.

### 1. Reflexion auf die Anſchauung: das Bild.

Das Ich iſt in der Anſchauung des Nicht-Ich zugleich gebunden und frei, es iſt beides zugleich, indem es auf die Anſchauung reflectirt. Worauf es reflectirt, das iſt dem Ich gegeben, das iſt ohne ſein Zuthun vorhanden, darin alſo iſt das Ich völlig beſtimmt durch die Wirkſamkeit des Nicht-Ich; wenigſtens erſcheint dem Ich auf ſeinem gegenwärtigen Standpunkte das Angeſchaute als Product des Nicht-Ich und muß ihm ſo erſcheinen. Aber daß es darauf reflectirt, iſt ſeine eigene freie Thätigkeit. Es kann nur reflectiren auf die in der Anſchauung gegebenen Unterſchiede, aber es durchläuft dieſelben mit Freiheit, zählt ſie auf, prägt ſie ein. Vermöge dieſer Thätigkeit ſetzt es die Anſchauung in ſich und bildet dieſelbe nach. In der Reflexion auf die Anſchauung iſt das Ich nachbildende Thätigkeit und deren Product das Bild**).

### 2. Vorbild und Nachbild.

Das Bild iſt mit Freiheit entworfen und zugleich vollkommen beſtimmt, es ſoll einem von ihm völlig unabhängigen Objecte entſprechen, es wird alſo geſetzt als Nachbild. Das Object, deſſen Nachbild es iſt, wird damit geſetzt als Vorbild. Das Bild iſt Product der eigenen Thätigkeit des Ich und erſcheint

*) Grundriß des Eigenthümlichen u. ſ. f. §. 3. VII. S. 367—368.

**) Ebendaſelbſt. §. 3. C. 2. S. 373—375.

dem Ich als ſein Product; das Vorbild iſt davon unabhängig, es iſt nicht Product der Thätigkeit des Ich, es gilt als vorhanden ohne alles Zuthun des Ich; es wird damit geſetzt als etwas vom Ich Unabhängiges, Reales, d. h. als wirkliches Ding. Hier entſteht für das Ich der Unterſchied der Idealität und Realität, der Vorſtellungen und der Dinge, des Subjectiven und Objectiven *).

Das Bild iſt Product der Thätigkeit des Ich, das wirkliche Ding iſt Product der Wirkſamkeit des Nicht-Ich. So haben wir Ich und Nicht-Ich, beide in Wirkſamkeit, jedes in ſeiner Wirkſamkeit unabhängig von dem anderen. Aber die Producte der beiden von einander unabhängigen Wirkſamkeiten ſollen ſich verhalten, wie Nachbild und Vorbild, d. h. ſie ſollen übereinſtimmen; die Wirkſamkeiten des Ich und Nicht-Ich ſind mithin von einander unabhängig und zugleich harmoniſch. Wie iſt dieſe Harmonie möglich? Wir haben hier das Ich, wie es ſich ſelbſt betrachtet auf dem dogmatiſchen Standpunkte: es nimmt die Objecte als von ihm völlig unabhängige Dinge, es nimmt ſeine Vorſtellungen als entſtanden durch eigene, ſpontane, von den Dingen unabhängige Thätigkeit, es ſetzt ſeine Erkenntniß in die Harmonie beider, d. h. in die Vorſtellungen, welche den Dingen gemäß ſind.

### 3: Die Anſchauung als Vorbild.

Wäre das wirkliche Ding in Wahrheit etwas von dem Ich völlig Unabhängiges (Ding an ſich), ſo könnte es niemals Vorbild ſein, weil das Vorbild doch auch Bild, Vorſtellung, alſo etwas im Ich ſein muß. Unter einem dem Ich nothwendigen

*) Ebendaſelbſt. §. 3. C. 2. S. 375.

Geſichtspunkte erſcheint dieſem ſein eigenes Product als etwas ihm Fremdes, von ihm Unabhängiges, als Object außer ihm, in deſſen Anſchauung das Ich, ſeiner eigenen Thätigkeit nicht bewußt, ſich verliert. In Wahrheit iſt das wirkliche Ding nichts anderes als unſere erſte, urſprüngliche, unmittelbare Anſchauung, als das in ſeine Anſchauung verlorene Ich. Wenn alſo das Ich das wirkliche Ding in ſich nachbildet, ſo bildet es ſeine Anſchauung nach, ſo reproducirt es ſein eigenes Product: es reproducirt (mit Bewußtſein), was es (ohne Bewußtſein) producirt hat. Dadurch iſt die Harmonie zwiſchen Ding und Vorſtellung vollkommen erklärt und iſt nur ſo zu erklären: die Anſchauung iſt der Grund aller Harmonie zwiſchen unſeren Vorſtellungen und den Dingen *).

Um den Grund dieſer Harmonie zwiſchen Ding und Vorſtellung zu begreifen, muß man den Grund ihres Unterſchiedes in der Wurzel erfaßt haben, und dieſe Einſicht iſt nur möglich, wenn man das Weſen des Ich wahrhaft durchdringt. Das Ich iſt abſolute Freiheit, unbegrenzte productive Thätigkeit. Alle ſeine Objecte ſind in Wahrheit ſeine Producte. Wenn ſich das Ich ſeiner Freiheit (unbegrenzten Thätigkeit), indem es handelt, auch bewußt ſein könnte, ſo würde es alle ſeine Producte als die ſeinigen, alle Objecte als ſeine Producte wirklich einſehen, und der ganze Unterſchied zwiſchen Ding und Vorſtellung, zwiſchen Realität und Idealität fiele weg. Der wirkliche und tiefſte Grund dieſes Unterſchiedes liegt daher in der Unmöglichkeit, ſich ſeiner freien Thätigkeit in ihrem ganzen Umfange bewußt zu werden. Und der Grund dieſer Unmöglichkeit iſt: daß dieſelbe Bedingung, welche das Bewußtſein ermöglicht, zugleich die freie Thätigkeit begrenzt und aufhebt. Dieſe Bedingung iſt die

*) Ebendaſelbſt. §. 3. C. 2. S. 377.

Reflexion. Um mir meiner Thätigkeit bewußt zu werden, muß ich auf dieſelbe reflectiren, und indem ich auf ſie reflectire, halte ich ſie feſt, mache ſie aufhören, verwandle ſie in ein Product. Daher muß dem Ich die Welt gebrochen erſcheinen in Vorſtellungen und Dinge, Idealität und Realität*). Dieſe Einſicht löſt das ſonſt unlösbare Problem. Es iſt, wie Fichte es bezeichnet, „das überraſchendſte, die uralten Verirrungen endende und die Vernunft auf ewig in ihre Rechte einſetzende Reſultat**)."

### 4. Innere und äußere Anſchauung.

Das Ich iſt urſprüngliche, unbegrenzte Thätigkeit; als Reflexion auf ſeine urſprüngliche Thätigkeit iſt und findet ſich das Ich begrenzt. Vermöge der Reflexion auf die Empfindung ſetzt ſich das Ich als Anſchauung (angeſchautes Nicht-Ich) und durch die Reflexion auf die Anſchauung als Vorſtellung (Einbildung).

Wir haben hier daſſelbe Object zweimal geſetzt: als Vorbild und Nachbild, als Anſchauung und Bild, als wirkliches Ding und Vorſtellung. Beide müſſen auf einander bezogen werden. Wir wiſſen bereits, wie die Einſicht des Beobachters, die mit dem Standpunkte der Wiſſenſchaftslehre zuſammenfällt, dieſe Frage nimmt und löſt. Jetzt aber nehmen wir die Frage nicht wie ſie für die Einſicht des Beobachters, ſondern wie ſie für das Ich ſelbſt liegt, wie ſie das Ich ſelbſt unter ſeinem gegenwärtigen Geſichtspunkte nehmen muß, ich meine das Ich, für welches das Product ſeiner Anſchauung ein fremdes von ihm unabhängiges Object iſt.

Das Ich iſt ſich im Bilden ſeiner eigenen Thätigkeit bewußt; es ſetzt das Bild als ſein Product, es entwirft daſſelbe

*) Ebendaſelbſt. §. 3. VII. B. S. 371.

**) Ebendaſelbſt. §. 3. VII. S. 370.

mit abſoluter Freiheit; das vollkommen beſtimmte Bild iſt ein inneres Object, und die Handlung des Beſtimmens (das im freien Bilden begriffene Ich) daher innere Anſchauung. Aber das Bild wird beſtimmt durch ſeine Merkmale, jedes dieſer Merkmale ſoll die Eigenſchaft eines wirklichen Dinges ausdrücken, alſo iſt das Ich genöthigt, in ſeinem Bilden zugleich auf jene Eigenſchaften zu reflectiren; das Bild will nicht bloß aus dem Ich, ſondern zugleich durch etwas außer dem Ich erklärt ſein. Auf dieſes Etwas außer ihm muß daher das Ich in ſeiner bildenden Thätigkeit gerichtet ſein. Dieſe nach außen gerichtete Betrachtung iſt die äußere, mit der inneren nothwendig verknüpfte Anſchauung. Wie ſind beide verknüpft *)?

### 5. Subſtantialität und Wirkſamkeit des Nicht-Ich.

Das Ich bezieht das Bild in ſich auf etwas außer ſich. Es ſetzt die Merkmale des Bildes (und damit das Bild ſelbſt) als Eigenſchaften, denen etwas außer dem Ich zu Grunde liegt; es ſetzt alſo das Nicht-Ich als Subſtrat der in dem Bilde ausgedrückten Eigenſchaften, oder das Nicht-Ich gilt dem Ich als das Subſtrat dieſer in dem Bilde ausgedrückten Eigenſchaften; die Merkmale des Bildes gelten als Eigenſchaften des Nicht-Ich.

Nun iſt das Bild Product der freien Thätigkeit des Ich. Jedes Product der Freiheit hat, wie die freie Handlung ſelbſt, den Charakter der Zufälligkeit. Dieſen Charakter haben daher (für das Ich) das Bild und deſſen Merkmale. Sie gelten daher als die zufälligen Eigenſchaften, deren vorausgeſetztes Subſtrat das Nicht-Ich iſt. Aber das Nicht-Ich ſelbſt erſcheint dem Ich nicht als Product ſeiner freien Thätigkeit, alſo nicht als zufällig, ſondern als das dem freien Handeln (dem Zufälligen) Entgegen-

*) Ebendaſelbſt. §. 3. VII. S. 382—83.

geſetzte d. h. als etwas Nothwendiges. So unterſcheidet das Ich in dem Nicht-Ich Nothwendiges und Zufälliges, es unterſcheidet ein nothwendiges und zufälliges Nicht-Ich, die beide verbunden ſein müſſen. Nothwendig iſt das Nicht-Ich als Subſtrat oder Träger der Eigenſchaften, zufällig ſind dieſe ſelbſt. Die Verbindung beider giebt den Begriff der Subſtanz mit ihren Accidenzen (die Kategorie der Subſtantialität) *).

Was aber von dem Nicht-Ich überhaupt gilt, wird auch von ihm gelten müſſen, ſofern es die Subſtanz ausmacht, der die Eigenſchaften als Accidenzen zukommen: es erſcheint dem Ich nicht als ſein Product, ſondern als ein fremdes; ſeine Handlungsweiſe hat für das Ich nicht den Charakter der freien oder zufälligen, ſondern der nothwendigen Wirkſamkeit: es gilt daher als das von dem Ich unabhängige wirkliche Ding, als die aus Nothwendigkeit wirkende Urſache (Kategorie der Cauſalität) **).

### 6. Die Einbildungskraft als Urſprung der Kategorien.

Fichte im Verhältniß zu Hume und Kant.

Was von dem Nicht-Ich gilt, gilt auch von ſeiner Subſtantialität und Cauſalität. Das Nicht-Ich iſt das bewußtloſe Product der Einbildungskraft; alſo iſt es die Einbildungskraft, durch welche die Kategorie der Cauſalität erzeugt wird. Erſt aus der Einbildungskraft kommt dieſe Kategorie in den Verſtand. „Die ſogenannte Kategorie der Wirkſamkeit zeigt ſich demnach hier als lediglich in der Einbildungskraft entſprungen: und ſo iſt es, es kann nichts in den Verſtand kommen außer durch die Einbildungskraft ***)." Der Verſtand macht die

*) Ebendaſelbſt. §. 3. VII. S. 385.

**) Ebendaſelbſt. §. 3. VII. S. 386.

***) Ebendaſelbſt. §. 3. VII. S. 386. Nr. 2.

Kategorie nicht, er macht ſie nur geſetzmäßig. Hume hat richtig geſehen, daß die Kategorie der Cauſalität in der Einbildungskraft ihren Urſprung hat; er hat mit Unrecht gerade deshalb ihre objective Gültigkeit beſtritten. Aehnlich Maimon. Kant nimmt die Kategorien als urſprüngliche Denkformen; aber um ihre objective Anwendbarkeit zu ermöglichen, läßt er in ſeinem transſcendentalen Schematismus die Einbildungskraft ſie bearbeiten; er hat die Geſetzmäßigkeit der Kategorien richtig beurtheilt, nicht deren Urſprung. „In der Wiſſenſchaftslehre entſtehen ſie *mit den Objecten zugleich* und, um dieſelben erſt möglich zu machen, auf dem Boden der Einbildungskraft *)." Hume und Maimon ſagen: „weil die Cauſalität in der Einbildungskraft entſpringt, darum iſt ſie auf die Objecte ſelbſt nicht anwendbar, darum iſt dieſe Anwendung eine Täuſchung." Vielmehr iſt hier die Täuſchung der Skeptiker. Hätten ſie nur den Urſprung des Objects ebenſo richtig beurtheilt als den der Kategorien! Die Wiſſenſchaftslehre löſt das Räthſel. Weil die Cauſalität aus der Einbildungskraft entſpringt, darum und *nur* darum iſt ſie anwendbar auf die Objecte. Denn dieſe haben mit den Kategorien genau denſelben Urſprung. Verkennt man dieſen Urſprung der Objecte, läßt man dieſe oder etwas in ihnen ohne Zuthun des Ich gegeben ſein, wie will man die Erkenntniß erklären? Wie will man den Skepticismus widerlegen? Hier iſt die Schwäche des bisherigen Kriticismus. „So geht der Skepticismus und der Kriticismus, jeder ſeinen einförmigen Weg fort, und beide bleiben ſich ſelbſt immer getreu. Man kann nur ſehr uneigentlich ſagen, daß der Kritiker den Skeptiker widerlege. Er giebt vielmehr ihm zu, was er fordert, und meiſtens noch mehr, als er fordert; und beſchränkt lediglich die Anſprüche, die derſelbe mei-

*) Ebendaſelbſt. §. 3. VII. S. 387. Nr. 3.

ſtens gerade wie der Dogmatiker auf eine Erkenntniß des Dinges an ſich macht, indem er zeigt, daß dieſe Anſprüche ungegründet ſind *)."

### 7. Subſtantialität und Wirkſamkeit des Ich.

Wir haben das Bild im Ich und die Merkmale des Bildes geſetzt als Eigenſchaften des Dinges außer dem Ich. Dieſe Eigenſchaften ſind Aeußerungen des Dinges, dieſe Aeußerungen ſind beſtimmt durch die nothwendige Wirkungsweiſe des Dinges: ſo muß das Ich aus dem Geſichtspunkte der Einbildung in der Anſchauung die Sache nothwendig betrachten.

Was von den Merkmalen des Bildes gilt, wird auch von dem Bilde ſelbſt gelten müſſen. Sind die Merkmale Wirkungen des Dinges, ſo iſt das Bild im Ich ein Product des Dinges, ſo iſt das Ich von außen beſtimmt und hört damit auf zu ſein, was es iſt: das Ich ſelbſt iſt aufgehoben, mit ihm die Einbildung, mit dieſer das Bild.

Dieſe Aufhebung iſt unmöglich. Das Bild bleibt im Ich, außer ihm bleibt das Ding in ſeiner nothwendigen Exiſtenz und Wirkſamkeit. Das Bild als ſolches iſt bloß Product des Ich, es iſt als dieſes Product etwas Zufälliges, es iſt für das Ich ſelbſt zufällig und hat ſeinen Beſtand und Grund nur im Ich. Aber das Ich ſelbſt iſt nicht zufällig. Alſo unterſcheidet ſich das Ich von ſeinem Bilde als das nothwendige Ich (Ich an ſich) von ſeiner zufälligen Beſtimmung. Ich und Bild im Ich verhalten ſich, wie das Ding an ſich zu ſeinen Eigenſchaften: ſie verhalten ſich wie Nothwendiges und Zufälliges, wie Subſtanz und Accidens, Urſache und Wirkung **).

*) Ebendaſelbſt. §. 3. VII. S. 388—89. Nr. 5.

**) Ebendaſelbſt. §. 3. VII. S. 389—90.

Wir haben mithin unter dem Geſichtspunkte der Einbildung daſſelbe Verhältniß ſowohl im Ich als im Nicht-Ich. Wir haben das Ich für ſich und ihm gegenüber ein Nicht-Ich (Ding); jenes iſt Ich an ſich, dieſes iſt Ding an ſich, beide ſind von einander völlig unabhängig und in ihrer Unabhängigkeit wirkſam. Dem handelnden Ich ſteht das handelnde Nicht-Ich entgegen; was in dem einen geſchieht, iſt ganz unabhängig von dem andern und darum für das andere zufällig.

Das Nicht-Ich handelt für ſich; was es hervorbringt, iſt nur ſein Product. Ebenſo handelt das Ich für ſich; was es hervorbringt, iſt ebenfalls nur ſein Product. Das Product des Nicht-Ich iſt ſeine Aeußerung, ſeine Erſcheinung; das Product des Ich iſt ſeine Vorſtellung, ſein Bild. Daß dieſes Bild die Eigenſchaften des Dinges ausdrückt, iſt für das Ich ebenſo zufällig als für das Nicht-Ich *).

Wenn aber beide nothwendig wirkſam ſind und keines von beiden die Wirkſamkeit des anderen aufhebt, ſo wirken ſie, wie unabhängig ſie auch von einander ſein mögen, doch zuſammen, alſo vereinigt. Ihre Vereinigung aber iſt, da keines vom andern abhängt, rein zufällig: ſie iſt „das ohngefähre Zuſammentreffen der Wirkſamkeit des Ich und des Nicht-Ich in einem Dritten, das weiter gar nichts iſt noch ſein kann, als das worin ſie zuſammentreffen **).“ Was iſt dieſes Dritte?

## IV.

## Raum und Zeit. A. Der Raum.

### 1. Die Stellung der Frage.

Das Ich ſetzt das Bild als ſein Product und zugleich als

*) Ebendaſelbſt. §. 3. VII. S. 390.

**) Ebendaſelbſt. §. 3. VII. S. 391.

entſprechend dem wirklichen Dinge außer ihm, welches betrachtet wird als Product des Nicht-Ich. Nehmen wir den Standpunkt ein, in welchem das Ich ſich gegenwärtig befindet (der Anſchauung und Einbildung), ſo gilt hier die Uebereinſtimmung zwiſchen Bild und Ding, zwiſchen Ich und Nicht-Ich unter der Vorausſetzung, daß beide von einander völlig unabhängig ſind und wirken: die Uebereinſtimmung gilt demnach als ein zufälliges Zuſammentreffen und muß als ſolches von dem anſchauenden Ich vorgeſtellt werden. Ohne dieſe Vorſtellungsweiſe iſt für das Ich keine Uebereinſtimmung zwiſchen Bild und Ding, alſo auch keine Reflexion auf die Anſchauung möglich, denn in dieſer Reflexion wird das Bild geſetzt als Nachbild des wirklichen Dinges; iſt aber die Reflexion auf die Anſchauung nicht möglich, ſo giebt es auch keine Anſchauung für das Ich, keine Anſchauung als Ich, alſo überhaupt keine Anſchauung. Kurz geſagt: ohne jene Vorſtellungsweiſe, in welcher das zufällige Zuſammentreffen zwiſchen Ich und Nicht-Ich geſetzt iſt, giebt es keine Anſchauung, oder jene Vorſtellungsweiſe iſt die nothwendige und ausſchließende Bedingung aller Anſchauung. Die Bedingungen, unter denen allein ein ſolches Zuſammentreffen zwiſchen Ich und Nicht-Ich (für das Ich) ſtattfinden kann, ſind zugleich die Bedingungen, unter denen allein Anſchauung möglich iſt. Welches ſind dieſe Bedingungen?

### 2. Die zu unterſcheidenden Anſchauungen.

Das Ich ſoll ſein Zuſammentreffen mit dem Nicht-Ich als ein zufälliges vorſtellen, alſo muß es vor allem ein Nicht-Ich überhaupt (etwas außer ſich) vorſtellen; dieß geſchieht vermöge der Anſchauung. Dieſe Anſchauung muß als eine zufällige geſetzt ſein, ſie muß für das Ich den Charakter der Zufälligkeit

haben. Nun ist das Zufällige als solches dem Nothwendigen entgegengesetzt, und sein Charakter ist nur in dieser Entgegensetzung einleuchtend. Soll daher eine Anschauung als zufällige gesetzt sein, so muß sie von einer anderen unterschieden werden können, die den Charakter der Nothwendigkeit hat, oder es muß der zufälligen Anschauung eine andere als nothwendige sich entgegensetzen lassen. Es handelt sich mithin um den Unterschied der Anschauungen, um eine solche Unterscheidung, die sich nicht auf die eigenthümlichen Beschaffenheiten, auf die inneren Bestimmungen der Anschauungen bezieht, sondern auf die äußeren, d. h. auf das Verhältniß der Anschauungen. Diese geforderte Unterscheidung ist die Bedingung, unter welcher allein etwas als zufällige Anschauung im Ich gesetzt, das zufällige Zusammentreffen zwischen Ich und Nicht-Ich vorgestellt werden, also überhaupt Anschauung für das Ich stattfinden kann; sie ist die ausschließende Bedingung aller Anschauung, die Bedingung, unter welcher etwas als Object nicht einer Anschauung überhaupt, sondern einer solchen Anschauung gesetzt wird, die von einer andern unterschieden werden kann*).

### 3. Die zu unterscheidenden Objecte (Kräfte).

Welches also ist die Bedingung der auf solche Weise zu unterscheidenden Anschauungen? Nehmen wir die Objecte der Anschauung, wie sie das Ich selbst nimmt, als Producte des Nicht-Ich, als Erscheinungen und Aeußerungen freier von dem Ich unabhängiger Kräfte. Die Aeußerung der einen Kraft soll sich zu der einer andern, wie das Zufällige zu dem Nothwendigen verhalten, jene soll durch diese bedingt sein. Da aber die Kräfte frei und von einander unabhängig wirken, so kann es nicht die

*) Ebendaselbst. §. 4. I—II. S. 392—394.

Art, ſondern nur die Sphäre der Wirkſamkeit ſein, in welcher die eine durch die andere bedingt iſt. Jede Kraft hat ihr Gebiet, ihre Wirkungsſphäre, innerhalb deren die ihr eigenthümliche Aeußerung ſtattfindet. Die Wirkungsſphäre der einen Kraft ſei zufällig, die der andern nothwendig, jene ſei bedingt durch dieſe. Wie iſt das möglich?

Setzen wir die Wirkungsſphäre einer Kraft y als nothwendig, ſo heißt das: in dieſer Sphäre kann keine andere Kraft wirkſam ſein als y, die Wirkſamkeit jeder anderen Kraft iſt von dieſer Sphäre ausgeſchloſſen; die Aeußerung einer anderen Kraft x iſt alſo inſofern durch die Kraft y bedingt, als ſie in der Wirkungsſphäre dieſer Kraft nicht ſtattfinden kann, ſondern nur in einer davon ausgeſchloſſenen Sphäre.

### 4. Die gemeinſchaftliche (kraftloſe) Sphäre.

Wenn aber eine Kraft die Wirkungsſphäre einer andern von ſich ausſchließt und dadurch bedingt, ſo müſſen die ausſchließende und ausgeſchloſſene Sphäre zuſammentreffen, ſie fordern daher ein gemeinſchaftliches Drittes. Die Kräfte müſſen auf dieſes gemeinſchaftliche Dritte bezogen werden, und da ſie in ihrer Wirkſamkeit frei ſind, ſo darf jenes Dritte nichts ſein, wodurch die Wirkſamkeit der Kräfte geſtört oder eingeſchränkt werden könnte: es darf alſo ſelbſt keine Kraft haben, nicht ſelbſt wirkſam ſein, und da alle Realität Kraft und Wirkſamkeit haben muß, wird jenes Dritte keine Realität ſein dürfen*).

### 5. Das Continuum.

Die Kraftſphären treffen zuſammen, indem die eine von der andern nothwendig ausgeſchloſſen wird. In der Sphäre der Kraft y darf keine andere Kraft wirken, dieſe Sphäre iſt aus-

*) Ebendaſelbſt. §. 4. III. S. 295—97.

ſchließend mit der Kraft y verbunden, ſie iſt die Sphäre bloß dieſer Kraft. Die Kraft x darf in dieſer Sphäre nur deshalb nicht wirkſam ſein, weil hier die Kraft y wirkt; wo alſo y zu wirken aufhört, da iſt der Grund, welcher die Wirkſamkeit der Kraft x ausſchließt, nicht mehr vorhanden, da tritt dieſe Wirkſamkeit ein: die Kraft x beginnt daher in eben dem Punkte zu wirken, wo y zu wirken aufhört. Die Wirkungsſphären beider Kräfte, die ſich verhalten als zufällige und nothwendige, ausgeſchloſſene und ausſchließende, hängen ſo zuſammen, daß ſie durch nichts Leeres getrennt ſind; mithin iſt jenes dritte Gemeinſchaftliche, jene gemeinſchaftliche Sphäre ohne Kraft, in der die wirkſamen Sphären zuſammentreffen, kein Interruptum, ſondern ein Continuum*).

### 6. Der Raum als Product der Einbildung.

Dieſe gemeinſchaftliche, continuirliche, durch nichts unterbrochene, durch nichts begrenzte Sphäre iſt der Raum. Ohne Raum laſſen ſich die Wirkungsſphären der Kräfte nicht unterſcheiden, alſo auch nicht die Zufälligkeit und Nothwendigkeit ihrer Aeußerungen, alſo auch nicht die der Objecte, auch nicht die der Anſchauungen. Mithin kann ohne Raum keine Anſchauung im Ich den Charakter der Zufälligkeit haben; ohne Raum iſt daher das zufällige Zuſammentreffen zwiſchen Ich und Nicht-Ich unvorſtellbar, alſo die Anſchauung ſelbſt unmöglich. Der Raum iſt demnach die Bedingung aller Anſchauung der wirklichen Dinge (aller äußeren Anſchauung)**).

Der Grund der Anſchauung iſt das Ich als Einbildungskraft; der Raum iſt deren Product. Da aber das Ich in ſeine

*) Ebendaſelbſt. §. 4. III. S. 397—99.

**) Ebendaſelbſt. §. 4. IV. S. 400.

Anſchauung verloren iſt oder auf ſeine eigene anſchauende Thätigkeit nicht reflectirt, ſo kann ihm der Raum nicht als ſein Product, ſondern muß ihm als gegeben erſcheinen: es kann die Raumverhältniſſe nicht aus ſich ableiten, ſondern muß ſie den Dingen ſelbſt zuſchreiben*).

### 7. Der leere Raum.

(Endloſe Theilbarkeit. Wechſelſeitige Ausſchließung.)

Aber das Ich iſt nicht bloß Anſchauung, ſondern zugleich Reflexion auf die Anſchauung. In dieſer Reflexion iſt es frei; es kann auf dieſes Object ebenſogut als auf jenes reflectiren; es iſt zufällig, auf welches Object die Reflexion ſich richtet. Jedes Object iſt in dieſer Rückſicht für das Ich zufällig; kein Object iſt für das Ich ſo nothwendig mit einem gewiſſen Raume verbunden, daß nicht die Einbildung ein anderes Object ebenſo gut in dieſen Raum ſetzen könnte. Daher kann das Ich jeden beſtimmten Raum, weil ihm derſelbe nur zufällig mit dem Objecte verbunden erſcheint, von dieſem abſondern; es kann mithin den Raum von allen Objecten abſondern, d. h. den leeren Raum vorſtellen**).

Das Ich kann nur im Raum und durch denſelben Anſchauungen und Objecte unterſcheiden, es kann den Raum auch ohne alle Objecte vorſtellen; was jetzt im leeren Raum unterſchieden wird, ſind Räume, in denen wieder nur Räume zu unterſcheiden ſind: ſo erſcheint der Raum als theilbar ins Endloſe.

Da nun das Ich jeden Raum als eine für das Object zufällige Wirkungsſphäre betrachtet, ſo erſcheint unter dieſem Geſichtspunkte kein Raum in Rückſicht auf ſein Object als bloß nothwendig oder ausſchließend und ebenſo wenig als bloß zufällig oder ausgeſchloſſen, ſondern jeder erſcheint in Rückſicht auf ſein

*) Ebendaſelbſt. §. 4. II. S. 394—95.

**) Ebendaſelbſt. §. 4. IV. 1. S. 400.

Object als ausschließend und ausgeschlossen zugleich, d. h. der Raum selbst erscheint als eine gemeinschaftliche, ausgedehnte, stetige, unendlich theilbare Sphäre, in der die Dinge sich wechselseitig ausschließen*).

## B. Die Zeit.

### 1. Der Vereinigungspunkt zwischen Ich und Nicht-Ich.

Die Bedingung ist ausgemacht, unter der allein eine Anschauung im Ich als zufällig gesetzt werden kann. Setzen wir eine solche Anschauung. Sie ist ein Vereinigungspunkt (Punkt des Zusammentreffens) zwischen Ich und Nicht-Ich. Es sei der Punkt d, er ist (als gesetzt durch das Ich) zufällig, aber sofern er gesetzt ist, kann keine andere Anschauung als die gegebene in ihm stattfinden; er ist mithin in Rücksicht auf alle andern Anschauungen (Objecte) ausschließend oder entgegengesetzt**).

Es muß demnach jenem ersten Object ein anderes entgegengesetzt werden, das einen andern, von d ausgeschlossenen und diesem entgegengesetzten Punkt fordert: es sei der Punkt c, wiederum ein Vereinigungspunkt zwischen Ich und Nicht-Ich. Der Punkt d ist zufällig (abhängig von der Freiheit des Ich), der Punkt c ist in Rücksicht auf d nicht zufällig, er ist dem Punkte d entgegengesetzt, also das Gegentheil des Zufälligen d. h. nothwendig. Der Punkt d ist zufällig in Rücksicht auf den Punkt c d. h. er ist von ihm abhängig; der Punkt c ist nothwendig in Rücksicht auf den Punkt d, d. h. er ist von diesem nicht abhängig: der Vereinigungspunkt d ist bedingt durch den Vereinigungspunkt c, nicht umgekehrt***).

---

*) Ebendaselbst. §. 4. IV. S. 400. V. S. 402—408.

**) Ebendaselbst. §. 4. VIII. 8. S. 407.

***) Ebendaselbst. §. 4. VIII. 8—9. S. 407—408.

## 2. Die Reihe der Punkte. Zeitreihe.

Nun iſt der Punkt c ebenfalls geſetzt durch das Ich, er iſt in dieſer Rückſicht zufällig; zugleich iſt er ebenfalls ausſchließend und entgegengeſetzt, alſo fordert er einen neuen Vereinigungspunkt b, der ſich zu c verhält, wie c ſelbſt zu d. Ebenſo wird der Vereinigungspunkt b einen neuen Vereinigungspunkt a fordern, der ſich zu b verhält, wie b zu c, wie c zu d; d iſt bedingt durch c, wie dieſes durch b, wie dieſes durch a; d iſt alſo bedingt und abhängig von c, b, a; c von b und a; b von a; nicht umgekehrt a von b, c, d, nicht b von c und d, nicht c von d*).

Die Vereinigung von Ich und Nicht-Ich geſchieht demnach in einer Reihe von Punkten d, c, b, a .... Das Verhältniß dieſer Punkte iſt genau beſtimmt: jeder iſt von einem andern beſtimmten Punkte abhängig, der von ihm nicht abhängt: ſie bilden alſo eine nothwendige Folge d. h. eine Zeitreihe**).

Im Raum haben wir gegenſeitige Abhängigkeit (wechſelſeitige Ausſchließung), in der Zeit einſeitige Abhängigkeit; dort bedingen a und b ſich gegenſeitig, hier iſt b durch a bedingt, nicht aber umgekehrt: im Raume ſind die Dinge *zugleich*, in der Zeit *nacheinander*.

Die Zeit iſt alſo nur möglich als die Reihe der Vereinigungspunkte zwiſchen Ich und Nicht-Ich, ſie iſt nur möglich als Anſchauung des Ich; daher giebt es abgeſehen von dieſer Anſchauung keine Zeit. Abgeſehen von dieſer Anſchauung, ſind die Dinge nicht nacheinander, ſondern zugleich; dann müßte jedes ſeinen Raum an ſich haben, dann wäre der Raum eine Eigen-

*) Ebendaſelbſt. §. 4. VIII. 10—11. S. 408.

**) Ebendaſelbſt. §. 4. VIII. 12. S. 408.

ſchaft der Dinge an ſich, oder die Dinge an ſich müßten im Raume ſein, was unmöglich iſt*).

### 3. Gegenwart und Vergangenheit.

Nehmen wir in der Zeitreihe den Punkt, von dem kein anderer abhängt, ſo iſt dieſer Punkt die Gegenwart**); die Zeitreihe, von welcher die Gegenwart abhängt, nennen wir die Vergangenheit. Da nun die Zeit nichts außer dem Ich iſt, das Ich ſelbſt aber nicht vergeht, ſo giebt es im eigentlichen Verſtande keine Vergangenheit. Eine Vergangenheit als wirklich ſetzen, hieße eine Zeit ſetzen, die unabhängig vom Ich, alſo ein Ding an ſich wäre. „Die Frage: iſt denn wirklich eine Zeit vergangen? iſt mit der: giebt es denn ein Ding an ſich oder nicht? völlig gleichartig." Vergangenheit iſt die für uns vergangene Zeit, das iſt die Zeit, die wir in der Gegenwart vorſtellen oder denken, das iſt die Zeit, die wir als vergangen ſetzen***).

### 4. Vergangenheit, Gegenwart, Bewußtſein.

Freilich müſſen wir eine Zeit als vergangen ſetzen, weil wir ſonſt keine als gegenwärtig ſetzen können. Die Vergangenheit iſt für uns nothwendig, denn ſie iſt die Bedingung der Gegenwart und dieſe iſt die Bedingung des Bewußtſeins. Ohne Vergangenheit keine Gegenwart, kein Bewußtſein. Warum?

Das Bewußtſein iſt nur möglich durch die Reflexion auf unſere eigene freie Thätigkeit. Wir werden unſerer Thätigkeit als der unſrigen nur im Gegenſatz zu dem Object (Nicht-Ich) inne. Oder was dasſelbe heißt: unſere Thätigkeit wird für uns

*) Ebendaſelbſt. §. 4. VIII. 14. S. 409.

**) Ebendaſelbſt. §. 4. VIII. 13. S. 409.

***) Ebendaſelbſt. §. 4. VIII. 14. a. S. 409.

erſt frei in der Reflexion auf die Anſchauung, in der Richtung auf das Object, das wir mit Freiheit vorſtellen und nachbilden. Wir können das Object mit Freiheit ergreifen, unſere nachbildende Thätigkeit auf dieſes Object ſo gut richten als auf ein anderes; wir haben die Reflexion auf die Anſchauung frei. Das Object, auf welches wir reflectiren, iſt deshalb für uns zufällig. Die freie Reflexion äußert ſich daher in der zufällig geſetzten Anſchauung. Die zufällig geſetzte Anſchauung iſt die Gegenwart. Erſt in der ſo geſetzten Anſchauung, in dieſer freien Reflexion, wird uns die eigene Thätigkeit wirklich gegenwärtig: dieſe Gegenwart iſt das Bewußtſein. Die Gegenwart iſt charakteriſirt durch die zufällig geſetzte Anſchauung, durch die Freiheit der Reflexion. Nun aber kann keine Anſchauung als zufällig geſetzt werden, ohne zugleich als abhängig von einer anderen Anſchauung geſetzt zu ſein, die in Rückſicht auf jene als deren nothwendige Vorausſetzung gilt, alſo in einem Zeitpunkt ſtattfinden muß, welcher der Gegenwart vorhergeht, d. h. in einem vergangenen Moment.

Kein Bewußtſein ohne Freiheit und Identität. Die Freiheit der Reflexion iſt nur möglich in der Gegenwart. Aber die Gegenwart ſelbſt iſt ein Moment, der nur möglich iſt im Zuſammenhange mit einem frühern, der ihm vorausgeht. Die Gegenwart des Bewußtſeins iſt daher nicht möglich ohne Vergangenheit. Oder wie ſich Fichte ausdrückt: „es giebt gar keinen erſten Moment des Bewußtſeins, ſondern nur einen zweiten*).“

Die kantiſche Vernunftkritik läßt Raum und Zeit als urſprüngliche Vernunftformen gegeben ſein. Fichte zeigt, wie das Ich zu dieſen Formen kommt, wie ſie zum Ich gehören und

*) Ebendaſelbſt. §. 4. VIII. 14. b. S. 410.

nothwendig aus demſelben folgen. Eben darin beſteht „das Eigenthümliche der Wiſſenſchaftslehre": ſie deducirt, was die kantiſche Kritik vorausſetzt; ſie löſt das Problem, das Kant offen gelaſſen und Reinhold wohl bemerkt, auch zu löſen die Abſicht gehabt, aber nicht wirklich gelöſt hatte.

## V.

## Das Ich als denkende Thätigkeit.

### 1. Der Verſtand.

Das Ich iſt Anſchauung und Einbildung, productive und reproductive Einbildung. Nur vermöge der (reproductiven) Einbildung wird die Anſchauung wirklich im Ich und für daſſelbe geſetzt; nur vermöge der Anſchauung wird die Empfindung für das Ich; nur vermöge der Empfindung iſt das Ich begrenzte, in ſich zurückkehrende Thätigkeit, d. h. findet ſich das Ich als ſolches. Oder daſſelbe anders ausgedrückt: das Ich iſt unbegrenzte Thätigkeit, alſo ſoll auch die unbegrenzte Thätigkeit = Ich ſein, dieſe Aufgabe löſt die Empfindung; das Ich iſt Empfindung, alſo ſoll auch die Empfindung = Ich ſein, dieſe Aufgabe löſt die Anſchauung; das Ich iſt Anſchauung, alſo ſoll auch die Anſchauung = Ich ſein, dieſe Aufgabe löſt die Einbildung.

Hier fahren wir in derſelben Weiſe fort: die Einbildung ſoll = Ich ſein. Sie iſt als ſolche die in der Anſchauung gegenwärtige, auf die Objecte der Anſchauung reflectirende, dieſelbe nachbildende Thätigkeit. Wie die Anſchauung, ſetzt auch die Einbildung ſich ins Unbegrenzte fort. Es kommt darum vermöge der bloßen Einbildung zu keinem beſtimmten Product. Ein ſolches Product zu ſetzen, muß die Thätigkeit (Anſchauung und Einbildung) begrenzt oder ihr Product fixirt werden. Die Begrenzung geſchieht durch die Reflexion; dieſe Reflexion iſt durch das Ich

ſelbſt gefordert, denn eine Thätigkeit, auf welche deren Subject nicht reflectirt, iſt kein Ich. Soll daher die Einbildung = Ich ſein, ſo muß das Ich auf ſeine bildende Thätigkeit reflectiren, dieſelbe begrenzen, deren Product fixiren.

Dieſes Fixiren iſt ein Feſtſetzen und Feſthalten. Das Ich macht, daß die Producte der Einbildung feſtſtehen, es bringt ſie zum Stehen und macht ſie dadurch haltbar und behaltbar: dieſe Thätigkeit des Fixirens, dieſes Vermögen des Feſthaltens iſt der Verſtand. Das im Verſtande befeſtigte Bild iſt die wirkliche Vorſtellung (Begriff) des Dinges, das gedachte Object*).

## 2. Die Urtheilskraft.

Das Ich iſt ſich dieſer Vorſtellungen als der ſeinigen bewußt; ſie ſind die Producte ſeiner Thätigkeit, die Objecte ſeiner freien Reflexion. Was das Ich thut, darauf muß es reflectiren. Als Reflexion auf die Einbildung und deren Producte iſt es Verſtand. Was iſt es als Reflexion auf den Verſtand und die im Verſtande enthaltenen Objecte? Es hat ſeine Reflexion frei, alſo kann es auf das beſtimmte Object ſowohl reflectiren als nicht reflectiren; es kann ſowohl auf A als Nicht-A reflectiren, es ſchwebt zwiſchen Auffaſſen und Nichtauffaſſen und iſt in dieſer Freiheit zunächſt völlig unbeſtimmte Thätigkeit. Es kann daher zur wirklichen Thätigkeit auch nur durch ſich ſelbſt beſtimmt werden. Die Freiheit des Reflectirens und Nichtreflectirens wird auf beſtimmte Objecte bezogen; auf ein beſtimmtes Object nicht reflectiren, heißt davon abſtrahiren: ſo verhält ſich das Ich in Rückſicht der Vorſtellungen (Verſtandesobjecte) reflectirend und

*) Grundlage der geſ. Wiſſenſchaftslehre. Deduction der Vorſtellung. III. S. 231—234. VII. 241.

abſtrahirend, Merkmale verbindend und trennend, d. h. urtheilend. Verſtand und Urtheilskraft bedingen ſich gegenſeitig*).

### 3. Die Vernunft.

Als Urtheilskraft hat das Ich die Freiheit, ſeine Reflexion auf ein beſtimmtes Object zu richten oder davon abzuſondern. Es kann von dem beſtimmten Object abſtrahiren, alſo kann es auch von jedem beſtimmten Object abſtrahiren, mithin auch von allen: ſein Abſtractionsvermögen iſt abſolut. Das Ich iſt Urtheilskraft. Was es iſt, muß es für ſich ſein: es reflectirt auf ſeine Urtheilskraft. Indem es auf dieſelbe reflectirt, richtet es ſich auf kein beſtimmtes Object, abſtrahirt es von allen, wird es ſich alſo ſeines abſoluten Abſtractionsvermögens bewußt.

Dadurch wird es ſich bewußt, daß es ſich von allen Objecten abſondern kann, daß alſo kein Object zu ſeinem Weſen gehört als etwas davon Unabtrennbares; es wird ſich mithin ſeines urſprünglichen und reinen Weſens bewußt: das Ich in dieſer ſeiner unbedingten und reinen Subjectivität iſt die Vernunft, das Bewußtſein derſelben iſt das Selbſtbewußtſein. Das abſolute Abſtractionsvermögen iſt daher die Quelle, aus welcher das Selbſtbewußtſein entſpringt. Je mächtiger dieſes Vermögen iſt, je weiter es um ſich greift und das Ich von immer mehr Objecten frei macht, um ſo mehr nähert ſich das empiriſche Selbſtbewußtſein dem reinen. Man kann dieſe mit der Macht des Abſtractionsvermögens zunehmende Freiheit des Selbſtbewußtſeins verfolgen „vom Kinde, das zum erſtenmale ſeine Wiege verläßt, bis zum populären Philoſophen, der noch materielle Ideen-Bilder annimmt und nach dem Sitze der Seele fragt," und von dieſem hinauf bis zur Wiſſenſchaftslehre**).

*) Ebendaſelbſt. VIII. S. 241—43.

**) Ebendaſelbſt. IX. S. 243—45.

## VI.

## Summe und Schluß der theoretiſchen Wiſſenſchaftslehre.

Iſt nun das Ich ſeiner völligen Freiheit von den Objecten ſich bewußt, ſo iſt ihm auch klar, daß es durch nichts beſtimmt werden kann als durch ſich ſelbſt, daß es nur mit ſich ſelbſt in Wechſelwirkung ſteht; daß alſo, wenn es durch ein Object beſtimmt wird, es ſich dazu ſelbſt beſtimmt oder „ſich ſelbſt geſetzt hat als beſtimmt durch das Nicht-Ich". Dieß aber war der Grundſatz der theoretiſchen Wiſſenſchaftslehre. Dieſer Grundſatz iſt jetzt für das Ich geworden: das Ich iſt nicht bloß theoretiſch, ſondern weiß und erkennt ſich als den Grund ſeines theoretiſchen Verhaltens. Damit hat die theoretiſche Wiſſenſchaftslehre den ihr vorgezeichneten Lauf beſchloſſen und ihre Aufgabe gelöſt.

Der Gang war einfach und naturgemäß. Das Ich mußte thätig ſein, es mußte auf ſeine Thätigkeit reflectiren und dadurch eine neue Thätigkeit hervorbringen, auf die es wieder reflectiren mußte. Jede dieſer Reflexionen war eine Erhebung. Es reflectirt ſeine urſprüngliche Thätigkeit und findet ſich ſelbſt als begrenzt; es reflectirt auf ſeine Empfindung und erhebt ſich zur Anſchauung, es reflectirt auf ſeine Anſchauung und bildet, was es anſchaut (reproductive Einbildung); es reflectirt auf ſeine Einbildung und verſteht, was es bildet (Verſtand); es reflectirt auf ſeine Vorſtellungen und urtheilt, was es vorſtellt; endlich es reflectirt auf ſein Urtheilsvermögen und erfaßt ſich als die Macht, von allen Objecten abſtrahiren zu können: als reine Subjectivität, als das Ich, das nur durch ſich ſelbſt beſtimmt wird.

# Siebentes Capitel.

## Grundlegung der praktiſchen Wiſſenſchaftslehre. Das praktiſche Grundvermögen. Verhältniß des theoretiſchen und praktiſchen Ich.

### I.

### Das Streben.

#### 1. Das neue Problem. Die Begründung des theoretiſchen Ich.

Die theoretiſche Wiſſenſchaftslehre hat gezeigt, wie ſich das Ich als vorſtellendes Weſen (Intelligenz) entwickelt und in nothwendigem Fortſchritte bis zu der Einſicht erhebt, welche der Grundſatz der theoretiſchen Wiſſenſchaftslehre ausſpricht. Es erkennt ſich als das unabhängige Ich, das nur mit ſich ſelbſt in Wechſelwirkung ſteht und nur durch ſich ſelbſt beſtimmt wird. Wenn ſich dieſes Ich noch zu einem Nicht-Ich verhält, ſo kann es ſich dazu nur beſtimmend verhalten: es kann ſich nur ſetzen als beſtimmend das Nicht-Ich. Hier iſt der Uebergang zu dem Grundſatz der praktiſchen Wiſſenſchaftslehre. So wie die theoretiſche Wiſſenſchaftslehre ihre Aufgabe gelöſt hat, eröffnet ſich die der praktiſchen*).

*) Grundlage der geſ. Wiſſenſchaftslehre. III Theil. Grundl. der Wiſſenſchaft des Praktiſchen. §. 5. II Lehrſatz. S. 246—247.

Nun aber ist in der theoretischen Wissenschaftslehre selbst ein Problem zurückgeblieben, das in ihrem Gebiete nicht aufgelöst werden konnte, und dessen Lösung wir von der tiefer gehenden Einsicht der praktischen Wissenschaftslehre erwarten. Das theoretische Ich nämlich beruht in seinem ganzen Umfange auf einer Voraussetzung, die als solche niemals Gegenstand für das theoretische Ich werden, also niemals in dessen Bewußtsein eintreten kann. Jenes absolute Abstractionsvermögen, welches dem Ich seine Unabhängigkeit von allen Objecten klar macht, ist bedingt durch die Reflexion auf die Urtheilskraft, welche selbst durch den Verstand bedingt ist, wie dieser durch die Einbildung und Anschauung, wie diese durch die Empfindung, welche letztere eben darin besteht, daß sich das Ich begrenzt findet. Für das theoretische Ich ist diese Grenze gegeben. Es ist für das theoretische Ich vollkommen unmöglich, diejenige Thätigkeit, welche Anschauung und Empfindung erzeugt, sich gegenständlich zu machen oder in sein Bewußtsein zu erheben; es ist darum unmöglich, weil dem theoretischen Ich das Bewußtsein der eigenen Thätigkeit erst entsteht in der Reflexion auf die davon unterschiedene und ihr entgegengesetzte Thätigkeit des Objects oder des (angeschauten) Nicht-Ich. Für das theoretische Ich ist seine Begrenzung eine ursprüngliche (nicht durch eigene Thätigkeit erzeugte) Thatsache, eine feste, unauflösliche, undurchdringliche Voraussetzung, eine in ihm durch das Nicht-Ich gesetzte Schranke.

## 2. Der Anstoß.

Setzen wir das Ich unter die Bedingung der Schranke, lassen wir ihm ein begrenzendes Nicht-Ich entgegengesetzt sein, so folgt von hier aus alles mit der Nothwendigkeit, welche die theoretische Wissenschaftslehre dargethan hat: so ist das Ich noth-

wendig Intelligenz, so folgt aus den Gesetzen der Intelligenz nothwendig die Art und Weise, wie das Nicht-Ich aufgefaßt und vorgestellt wird. Alle Bestimmungen des Nicht-Ich, sofern es Object des Ich ist, sind durch die Intelligenz gegeben, aber das Nicht-Ich selbst ist (für die Intelligenz) nicht durch dieselbe gegeben. Was aber ist das Nicht-Ich nach Abzug aller dieser Bestimmungen, die sich aus der Intelligenz erklären? Es ist nur etwas das Ich Begrenzendes oder, genauer gesagt, etwas, wodurch das Ich genöthigt wird, sich zu begrenzen und seine Thätigkeit zu hemmen: es ist die Bedingung, unter welcher jene Einschränkung stattfindet. Meine Thätigkeit wird gehemmt, indem sie einem Anstoß begegnet, der sie zurücktreibt. Das Nicht-Ich ist dieser „Anstoß", nichts anderes. Lasset das Ich in seiner Thätigkeit einem Anstoß begegnen, und es wird nothwendig Intelligenz mit allem, was daraus folgt; es wird jenes theoretische Ich, dessen Entwicklung und Umfang die theoretische Wissenschaftslehre ausgemessen hat. Aber woher dieser Anstoß? Er ist für das theoretische Ich unerklärlich. Darum ist die Frage: woher der Anstoß? für das theoretische Ich unauflöslich. Und doch ist sie nothwendig, denn sonst bleibt das theoretische Ich selbst seiner ganzen Voraussetzung nach unbegreiflich*).

### 3. Deduction des Anstoßes.

Hier also ist das nächste aufzulösende Problem: die Deduction jenes Anstoßes. Er ist aus dem theoretischen Ich nicht abzuleiten; er wird also (wenn überhaupt) nur aus dem praktischen Ich abgeleitet werden können. Sollte uns nun das praktische Ich wirklich jenen Anstoß erklären, so würde es in der That den Erklärungsgrund des theoretischen Ich ausmachen, und dann wäre

*) Ebendaselbst. III Theil. §. 5. I. S. 248 flgd.

die praktiſche Vernunft, was ſie unter dem Geſichtspunkt der kritiſchen Philoſophie ſein ſoll, der bewieſene Grund der theoretiſchen.

Wir machen zuvörderſt die Aufgabe deutlich, indem wir ſie in die Formel der Wiſſenſchaftslehre bringen. Das Ich als Intelligenz iſt von etwas außer ſich abhängig; das Ich als ſolches (das abſolute Ich) iſt von nichts außer ſich abhängig: alſo iſt ein Widerſtreit zwiſchen dem abſoluten Ich und dem Ich als Intelligenz. Dieſer Widerſpruch iſt zu löſen.

### 4. Das abſolute Ich und die Intelligenz.

Das Ich als Intelligenz kann nicht aufgehoben werden, ſondern nur die Bedingung, welche das Ich als Intelligenz von etwas Anderem abhängig macht. Die Intelligenz iſt die alleinige Urſache ihrer ſo beſtimmten Vorſtellungen; daß es aber überhaupt Intelligenz und Vorſtellungen giebt, iſt bewirkt durch einen Anſtoß, der von etwas außer dem Ich, von einem Nicht-Ich ausgeht. In dieſer Rückſicht iſt das Nicht-Ich die Urſache der Intelligenz und der Vorſtellungen überhaupt. Hier iſt der Punkt, der den Widerſpruch ausmacht, denn in dieſer Bedeutung des Nicht-Ich liegt jene Abhängigkeit der Intelligenz, welche dem abſoluten Ich widerſtreitet. Könnte nun das abſolute Ich ſelbſt die Urſache des Nicht-Ich ſein (ſofern dieſes die Urſache der Vorſtellungen überhaupt iſt), ſo würde es dadurch mittelbar die Urſache der Intelligenz ſein; das Ich als Intelligenz wäre von nichts abhängig als von dem Ich ſelbſt, und damit wäre jener Widerſtreit gelöſt*).

### 5. Das ſetzende und entgegenſetzende Ich.

Wie aber kann das abſolute Ich Urſache des Nicht-Ich ſein? Dieſes iſt dem Ich entgegengeſetzt. Wenn das Ich überhaupt ent-

*) Ebendaſelbſt. III. §. 5. I. S. 251.

gegenſetzt, ſo kann das Product dieſer ſeiner Thätigkeit nur ein ihm Entgegengeſetztes ſein d. h. Nicht-Ich. Das entgegenſetzende Ich iſt offenbar die Urſache des Nicht-Ich, mithin faßt ſich die Frage in die Formel: wie kann das abſolute Ich entgegenſetzen?

Das Ich ſetzt ſich ſelbſt; darin beſteht ſeine Thätigkeit, ſein Weſen. Wenn es außer dieſer abſoluten Thätigkeit im Ich noch eine andere giebt, ſo kann dieſe nur beſtehen im Entgegenſetzen oder im Setzen des Nicht-Ich. Die Frage heißt alſo: giebt es außer der abſoluten Thätigkeit des Ich noch eine andere? Jede andere Thätigkeit muß eine der abſoluten entgegengeſetzte, alſo eine Einſchränkung derſelben ſein. Das Ich ſchränkt ſich ein = es ſetzt entgegen = es ſetzt ein Nicht-Ich*).

### 6. Reine und objective Thätigkeit.

Das Ich muß daher zwei einander entgegengeſetzte Thätigkeiten in ſich ſetzen, es muß der Grund beider ſein, um Urſache des Nicht-Ich ſein zu können. Wie aber kann das Ich eine ſolche Einheit entgegengeſetzter Beſtimmungen ſein, ohne durch dieſen Widerſpruch ſich ſelbſt aufzuheben?

Die eine der beiden Thätigkeiten iſt ſetzend, die andere entgegenſetzend; jene iſt unendlich und unbeſchränkt, dieſe iſt endlich und beſchränkt. Die unendliche Thätigkeit bezieht ſich allein auf das Ich ſelbſt, ſie iſt in ſich zurückgehende, durch nichts gehemmte, reine Thätigkeit, die endliche dagegen iſt entgegengeſetzt, alſo iſt auch ihr etwas entgegengeſetzt, ſie hat einen Widerſtand, der ſie einſchränkt, einen Gegenſtand (im genauen Sinne des Worts), auf den ſie ſich bezieht, ſie iſt inſofern objectiv. Die beiden entgegengeſetzten Thätigkeiten verhalten ſich demnach als unendliche

*) Ebendaſelbſt. III. §. 5. I. S. 253.

und endliche, in ſich zurückgehende und von außen beſchränkte, reine und objective Thätigkeit. Die Frage heißt: wie können reine und objective Thätigkeit im Ich eine und dieſelbe ſein*)?

### 7. Das unendliche Streben.

(Das abſolute und theoretiſche Ich.)

Wenn es eine Thätigkeit giebt, in welcher unendliche und endliche, reine und objective Thätigkeit wirklich eines ſind, ſo würde darin das abſolute und intelligente Ich vereinigt und der Widerſpruch beider gelöſt ſein. Die unendliche Thätigkeit iſt unbeſchränkt, die endliche iſt beſchränkt; ſoll die Thätigkeit beides zugleich ſein, ſo muß ſie über die Schranke und zwar über jede hinausgehen; ſie wird gehemmt, aber ſtellt ſich aus jeder Hemmung wieder her, die Unendlichkeit iſt nicht ihr Zuſtand, ſondern ihr Ziel, d. h. ſie ſtrebt ins Unendliche, ſie iſt unendliches Streben oder ſtrebt unendlich zu ſein**).

Sobald das abſolute Ich gleichgeſetzt wird dem abſoluten Streben, haben wir die Löſung der Aufgabe. Es giebt kein Streben ohne Hemmung, ohne Ueberwindung eines Widerſtandes, ohne daß ihm etwas widerſtrebt: alſo kein Streben ohne Widerſtreben, ohne Widerſtand, ohne Gegenſtand, ohne Schranke. Ohne Streben kein Object (kein Nicht-Ich), ohne Object kein Ich als Intelligenz, kein theoretiſches Ich. Das abſolute Ich macht das Streben nothwendig, dieſes den Widerſtand (Gegenſtand), dieſer den Anſtoß und damit die Intelligenz. Daher gilt der Satz: ohne abſolutes Ich kein abſolutes Streben, ohne dieſes kein Object, kein theoretiſches Ich; kurzgeſagt: ohne abſolu-

*) Ebendaſelbſt. III. §. 5. II. S. 254—257.

**) Ebendaſelbſt. III. §. 5. II. S. 258—261. Vgl. S. 266.

tes Ich kein theoretiſches. So iſt das abſolute Ich die Bedingung der Möglichkeit des theoretiſchen. Hier iſt der Vereinigungspunkt beider, um den es ſich handelt*).

## II.
## Das praktiſche Ich.

### 1. Das Ich als Grund des Strebens.
(Centripetale und centrifugale Richtung.)

Wenn das Ich ins Unendliche ſtrebt und in dieſem unendlichen Streben ſein Weſen beſteht, ſo iſt der Anſtoß deducirt, der die Bedingung des theoretiſchen Ich ausmacht. Alſo haben wir noch, damit keine Lücke bleibe, aus dem Ich ſelbſt das Streben zu deduciren. Wo iſt im Ich der Grund des Strebens?

Das Streben fordert ein Widerſtreben, alſo entgegengeſetzte oder verſchiedene Thätigkeiten. Wo iſt in dem reinen ſich ſelbſt gleichen Ich der Grund einer ſolchen Verſchiedenheit, eines ſolchen Zwieſpaltes? Was dem Ich widerſtrebt, iſt ihm fremdartig; was im Ich iſt, kann nicht anders ſein als ihm gleichartig. Wo iſt in dem reinen Ich etwas, das ihm zugleich fremdartig und gleichartig wäre? Die Thätigkeit eines anderen Weſens kann es nicht ſein, denn das Ich iſt abſolut, es iſt = Alles. Mithin kann es nur ſeine eigene Thätigkeit ſein, und jenes Fremdartige kann ſich daher nicht auf die Art der Thätigkeit, ſondern nur auf deren Richtung beziehen**).

Jene Verſchiedenheit in dem reinen Ich, welche das Streben bedingt, kann nur eine Verſchiedenheit oder ein Gegenſatz in den Richtungen ſeiner Thätigkeit ſein; hier aber giebt es keinen

*) Ebendaſelbſt. III. §. 5. II. S. 261—262.

**) Ebendaſelbſt. III. §. 5. II. S. 271—272.

anderen Gegenſatz als die Richtung nach außen und die nach innen. Wie folgt ein ſolcher Gegenſatz aus dem Ich ſelbſt?

Das reine Ich iſt reine Thätigkeit, in welcher nichts Anderes geſetzt wird als das Ich ſelbſt; die Thätigkeit des Ich bezieht ſich nur auf das Ich, ſie iſt unendliche, in ſich zurückgehende Thätigkeit: Fichte charakteriſirt dieſe Thätigkeit durch den Ausdruck „centripetal". Wie aber kann das Ich vermöge ſeiner Thätigkeit in ſich zurückgehen, wenn es nicht aus ſich herausgeht? Die centripetale Thätigkeit hat in ſich ſelbſt die Vorausſetzung der centrifugalen. Soll die Thätigkeit des Ich die Richtung nach innen nehmen, ſo muß ſie die Richtung nach außen haben, denn jene iſt ja nur die Umwendung dieſer: die Thätigkeit des Ich könnte nicht centripetal ſein, wenn ſie nicht „centrifugal" wäre*).

Dieſer Gegenſatz in den Richtungen ſeiner Thätigkeit folgt einleuchtend aus dem Ich ſelbſt, ſo einleuchtend, daß wir das Ich in ſeinem Weſen aufheben würden, wenn wir eine jener beiden Richtungen ſeiner Thätigkeit verneinen wollten. Was das Ich iſt, iſt es für ſich. Es iſt, was es thut. Es iſt, was es iſt, für ſich, indem es (nicht bloß thätig iſt, ſondern) auf ſeine Thätigkeit reflectirt. Dieſe Reflexion iſt ſein Geſetz. Erſt durch ſie wird die Thätigkeit des Ich = Ich. Die Reflexion iſt nach innen gerichtete Thätigkeit; ſie giebt der Thätigkeit die Richtung nach innen, ſie iſt zurückgetriebene, begrenzte Thätigkeit. Die Thätigkeit, welche reflectirt wird oder auf welche die Reflexion geſchieht, iſt alſo nothwendig nach außen gerichtete, centrifugale, unbegrenzte Thätigkeit.

Alſo muß auf die unendliche Thätigkeit des Ich durch die Reflexion ein Anſtoß geſchehen, ſie muß gehemmt, ſie darf durch

*) Ebendaſelbſt. III. §. 5. II. S 273—274.

dieſe Hemmung nicht vernichtet werden, ſie muß alſo über die Schranke hinausgehen, über jede Schranke, d. h. ſie muß ins Unendliche ſtreben. Mithin liegt der Grund des Strebens in der Reflexion, und deren Bedingung in der unendlichen Thätigkeit, welche kein Ich wäre, wenn ſie nicht reflectirt, zurückgetrieben, gehemmt würde*).

### 2. Die Idee des abſoluten Ich.

Das Ich iſt nur für ſich oder, was daſſelbe heißt, es iſt nur Ich vermöge der Reflexion. Die Tendenz zur Reflexion iſt eines mit ſeinem Weſen. Dieſe Tendenz zu befriedigen, muß das Ich aus ſich herausgehen und damit aufhören, nur in ſich zu ſein; es muß auf dieſe ſeine (nach außen gerichtete) Thätigkeit reflectiren und ſie dadurch begrenzen, es muß über dieſe ſeine Schranke hinausgehen und zwar ins Unendliche. Alſo iſt die Unendlichkeit nicht ſein Zuſtand, ſondern ſein Ziel, ſeine Aufgabe, ſein Streben. Es iſt nicht, ſondern ſoll unendlich ſein. Wir haben demnach das Ich, für welches das abſolute Ich nicht Zuſtand iſt, auch nicht Gegenſtand, ſondern Idee, nicht ein Seiendes, ſondern ein ſein Sollendes: das Ich, welches ſeine Unendlichkeit nicht genießt, ſondern erſtrebt, nicht hat, ſondern zum Zweck hat.

Das abſolute Ich iſt abſolut; das Ich mit der Idee des abſoluten Ich iſt nicht unendlich, ſondern ſoll es ſein. Dieſes Ich iſt daher von dem abſoluten zu unterſcheiden. Die Idee iſt ein unendliches Object, alſo kein endliches, wirkliches, reales. Das Ich mit dem realen Object iſt theoretiſch, das Ich mit dem unendlichen oder idealen Object iſt daher von dem theoretiſchen wohl zu unterſcheiden: es iſt weder abſolutes noch theoretiſches Ich, es

*) Ebendaſelbſt. III. §. 5. II. S. 274—276.

iſt das ins Unendliche ſtrebende, darum nach außen thätige, praktiſche Ich.

### 3. Vereinigung des abſoluten, praktiſchen und theoretiſchen Ich.

Für das Ich iſt die Unendlichkeit Zweck, Aufgabe, Streben, Wille. Abſolut ſein heißt hier abſolut ſein wollen d. h. praktiſch ſein. Das Ich kann nur abſolut ſein, indem es praktiſch iſt (d. h. ins Unendliche ſtrebt oder das abſolute Ich zum Ziel hat); es kann nur praktiſch ſein (ſtreben), wenn es auf einen Widerſtand ſtößt, auf einen Gegenſtand, auf eine Schranke, die es zu überwinden hat, und welche ſelbſt in dem Ich die theoretiſche Thätigkeit nothwendig bedingt. Alſo kein abſolutes Ich, kein praktiſches. Was das Ich praktiſch macht, iſt die Idee des abſoluten Ich. Kein praktiſches Ich, kein theoretiſches. Was das Ich theoretiſch macht, iſt der Anſtoß, der Widerſtand (Gegenſtand), den das praktiſche fordert: hier iſt der Vereinigungspunkt zwiſchen dem abſoluten, praktiſchen und intelligenten Weſen des Ich *).

### 4. Die reale und ideale Reihe.

Kein praktiſches Ich, kein theoretiſches und umgekehrt. Giebt es kein theoretiſches Ich, kein Object für das Ich, ſo giebt es auch keinen Anſtoß, keinen Widerſtand für ſein Streben, alſo kein Streben ins Unendliche, kein Handeln, kein praktiſches Ich. Das praktiſche und theoretiſche Ich verhalten ſich, wie Zweck und Mittel; das theoretiſche iſt das Mittel des praktiſchen: um praktiſch ſein zu können, muß das Ich theoretiſch ſein.

Das Ich muß auf ſich ſelbſt reflectiren. Es ſelbſt iſt Thätigkeit, unendliche Thätigkeit, (vermöge der Reflexion) unend-

*) Ebendaſelbſt. III. §. 5. II. S. 277.

liches Streben, welches die Schranke einſchließt. Das Ich reflectirt auf ſeine Schranke: ſo iſt es theoretiſch; es reflectirt auf ſeine Unendlichkeit, es macht dieſe zu ſeinem Ziel oder das abſolute Ich zu ſeiner Idee: ſo iſt es praktiſch. Dort entſteht die Reihe des Wirklichen (deſſen, was iſt), hier die Reihe des Idealen (deſſen was ſein ſoll)*).

### 5. Charakteriſtik der Wiſſenſchaftslehre.

(Idealismus, Realismus, praktiſcher Idealismus, abſoluter Idealismus.)

Hier können wir deutlich ſehen, wie mit dem Fortſchritt ihrer Probleme und deren immer tiefer dringenden Löſung auch der Charakter der Wiſſenſchaftslehre ſich immer beſtimmter ausprägt und die Namen rechtfertigt, die Fichte zur Bezeichnung ſeiner Lehre gebraucht hat. Die erſte Frage hieß: woher unſere nothwendigen Vorſtellungen? Die Antwort der Wiſſenſchaftslehre war: ſie folgen allein aus der Intelligenz, deren nothwendige Handlungen ſie ſind. In dieſer Rückſicht iſt und nennt ſich die Wiſſenſchaftslehre „Idealismus". Aber woher die Intelligenz? So lautet die zweite Frage. Sie iſt bedingt durch etwas außer ihr, ſie hat eine Vorausſetzung, die ſich aus dem theoretiſchen Ich nicht erklärt; iſt die Intelligenz Idealgrund, ſo iſt jenes etwas außer ihr Realgrund: die Begründung der Intelligenz aus einem Realgrunde (Nicht-Ich) iſt „Realismus", und als ſolchen charakteriſirt ſich hier die Wiſſenſchaftslehre. Woher aber jener Realgrund, jenes die Intelligenz bedingende Nicht-Ich? So lautet die dritte Frage. Offenbar kann es nur geſetzt ſein durch das Ich ſelbſt. Wenn alſo das Nicht-Ich in Rückſicht auf die Intelligenz als Realgrund gilt, ſo iſt das Ich (nicht theoretiſche Ich) in Rückſicht auf das Nicht-Ich deſſen Idealgrund:

*) Ebendaſelbſt. S. 277.

ſo erſcheint die Wiſſenſchaftslehre als Realismus oder Idealismus, je nachdem man das Nicht-Ich betrachtet; ſie iſt beides zugleich, ſie iſt und nennt ſich deßhalb „Real-Idealismus oder Ideal-Realismus". Aber welches Ich iſt der Grund des Nicht-Ich? Nicht das theoretiſche Ich, ſondern das ins Unendliche ſtrebende d. h. praktiſche Ich: hier haben wir den „praktiſchen Idealismus", als welchen die Wiſſenſchaftslehre ſich bezeichnet. Endlich die letzte Frage. Wodurch iſt das Ich praktiſch? Was ſetzt das Ich in die Thätigkeit des unendlichen Strebens? Die Idee des abſoluten Ich! So wird die Wiſſenſchaftslehre in der Erklärung und Begründung des praktiſchen Ich „abſoluter Idealismus". Sie iſt Idealismus, indem ſie unſere nothwendigen Vorſtellungen durch die Intelligenz begründet; ſie iſt Realismus, indem ſie die Intelligenz ſelbſt durch das Nicht-Ich begründet; ſie iſt praktiſcher Idealismus, indem ſie das Nicht-Ich aus dem praktiſchen Ich begründet; ſie iſt endlich abſoluter Idealismus, indem ſie das praktiſche Ich aus dem abſoluten begründet.

### 6. Der titaniſche Charakter des fichte'ſchen Ich.

Thätigkeit des Ich und Streben ſind identiſch. So wenig die Thätigkeit des Ich aufgehoben werden kann, ſo wenig das Streben. Würde das Ziel des Strebens erreicht, ſo würde in dieſem Punkte das Streben aufhören, ſo wäre die Thätigkeit vollendet, ſo wäre keine Thätigkeit, alſo kein Ich mehr. Das Streben iſt darum nothwendig unendlich, unaufhörlich; alſo bleibt auch das Widerſtreben, der Gegenſtand, das theoretiſche Ich. So wenig das Ich je aufhören kann praktiſch zu ſein, ſo wenig kann es je aufhören theoretiſch zu ſein. Man hat das fichte'ſche Ich titaniſch, -fauſtiſch genannt; der Ausdruck darf gelten, wenn man dabei an das Ich denkt, das ins Unendliche

ſtrebt und dieſes unendliche Streben ſich zum Geſetze macht. Das iſt der ausgeſprochene Grundzug des göthe'ſchen Fauſt: „Werd' ich beruhigt je mich auf ein Faulbett legen, ſo ſei es gleich um mich gethan!"

### 7. Streben und Einbildung.

Die Grundform des theoretiſchen Ich iſt die Einbildung, die Grundform des praktiſchen iſt das Streben. Kein Streben ohne Gegenſtand; kein Gegenſtand für uns ohne Einbildung. Kein Streben ohne Ziel jenſeits der Schranke, jenſeits des Gegenſtandes, jenſeits der Anſchauung; keine Vorſtellung dieſes Zieles ohne die ſchaffende, über die Anſchauung hinausgehende Einbildungskraft. „Von dieſem Vermögen," ſagt Fichte, „hängt es ab, ob man mit oder ohne Geiſt philoſophirt. Die Wiſſenſchaftslehre iſt von der Art, daß ſie durch den bloßen Buchſtaben gar nicht, ſondern daß ſie lediglich durch den Geiſt ſich mittheilen läßt; weil ihre Grundideen in jedem, der ſie ſtudirt, durch die ſchaffende Einbildungskraft ſelbſt hervorgebracht werden müſſen, Einbildungskraft aber nicht anders als durch Einbildungskraft aufgefaßt werden kann*)."

## III.

## Das Syſtem der Triebe.

### 1. Streben, Widerſtreben, Gleichgewicht.

Wir haben jetzt die Grundform des praktiſchen Ich näher zu beſtimmen. Iſt das Ich gleich dem unendlichen Streben, ſo iſt auch das unendliche Streben gleich Ich; kann das Ich nicht aufhören zu ſtreben, ſo kann auch das Streben nicht aufhören, ein Ich zu ſein. Was das Ich iſt, iſt es für ſich; es muß ſich

*) Ebendaſelbſt. III. §. 5. II. S. 284.

ſetzen, als das, was es iſt: dieſer Grundſatz aller Wiſſenſchaftslehre iſt anzuwenden auf das unendliche Streben.

Kein Streben ohne Gegenſtreben; kein Widerſtand, kein Streben. Setzen wir, daß der Widerſtand das Streben aufhebt, ſo wäre kein Streben mehr; ſetzen wir, daß umgekehrt das Streben den Widerſtand aufhebt, ſo wäre auch kein Streben mehr. Das Streben ſoll ſein. Alſo dürfen Streben und Gegenſtreben einander gegenſeitig nicht aufheben, ſondern müſſen ſich das Gleichgewicht halten: „im Streben des Ich wird zugleich ein Gegenſtreben des Nicht-Ich geſetzt, welches dem erſteren das Gleichgewicht halte*)."

## 2. Das Streben als Trieb. Das Ich als Gefühl des Triebes.

(Kraftgefühl.)

Das Ich findet demnach ſein Streben begrenzt oder, genauer geſagt, es findet ſich in ſeinem Streben begrenzt. Darin liegt zweierlei: es findet ſich 1) als ſtrebend und 2) als begrenzt. Streben und Widerſtreben halten einander das Gleichgewicht, ſie hemmen ſich gegenſeitig, aber keines von beiden iſt die Wirkung des anderen. Das Streben iſt nicht von außen, ſondern bloß durch das Ich ſelbſt geſetzt, es wirkt nicht nach außen, ſondern nach innen, es iſt ſowohl in ſeinem Urſprung als in ſeiner Wirkungsart durchaus ſubjectiv: dieſes ſubjective Streben nennen wir Trieb. Das Ich findet ſich begrenzt d. h. es fühlt, es fühlt ſeine Grenze, es ſtößt auf einen Widerſtand, der ſich in ihm als Gefühl des Zwanges oder des Nichtkönnens äußert**).

Das Ich findet ſein Streben begrenzt, d. h. es iſt ſowohl

*) Ebendaſelbſt. III. §. 6. Dritter Lehrſatz. S. 285 flgd.

**) Ebendaſelbſt. III. §. 7. Vierter Lehrſatz. S. 287—289.

Trieb als Gefühl, es iſt beides zugleich: es fühlt ſich als Trieb oder es fühlt ſich getrieben. Trieb iſt Streben aus eigenem Vermögen, aus eigener innerer Kraft, Gefühl des Triebes iſt Kraftgefühl: dieſes Kraftgefühl iſt das Princip alles Lebens (noch nicht des Bewußtſeins), es macht die Grenzſcheide zwiſchen Leben und Nicht-Leben *).

### 3. Der Trieb als Reflexionstrieb.

(Vorſtellungstrieb. Fichte und Schopenhauer.)

Der Trieb entſpringt nur aus dem Ich und bezieht ſich zunächſt auch nur auf dieſes: es iſt der Trieb zum Ich. Nun iſt das Weſen des Ich, daß es für ſich iſt, und es kann nur für ſich ſein, indem es (auf ſich) reflectirt. Der Trieb des Ich, der nichts anderes ſein kann als der Trieb zum Ich, iſt darum nothwendig Reflexionstrieb. Aber die Reflexion fordert Begrenzung und dieſe fordert ein Begrenzendes. Was das Ich begrenzt, iſt (für daſſelbe) Object. Die Reflexion braucht ein Object, der Reflexionstrieb iſt daher nothwendig Trieb nach einem Object; nun kann ein ſolches für das Ich nur geſetzt werden durch die ideale Thätigkeit des Vorſtellens: der Trieb nach einem Object iſt daher nothwendig Vorſtellungstrieb **).

Das Ich iſt Streben, es iſt als Streben Trieb und zwar nothwendig Vorſtellungstrieb: dieſer Trieb iſt es, der das Ich zur Intelligenz macht. Wie der Trieb oder das Kraftgefühl die Grenze bezeichnet zwiſchen Leben und Nichtleben, ſo bezeichnet der Vorſtellungstrieb die Grenze zwiſchen Intelligenz und Nicht-Intelligenz. Die Intelligenz iſt bedingt durch den Trieb, das

*) Ebendaſelbſt. III. §. 8. Fünfter Lehrſatz. I. a. S. 292. III. S. 296. V. S. 297. Vgl. §. 9. Sechſter Lehrſatz. I. 1. S. 298.

**) Ebendaſelbſt. III. §. 8. S. 291—294.

Syſtem unſerer Vorſtellungen iſt abhängig von unſerem Triebe (Willen). Es iſt der Trieb, der die Intelligenz macht; es iſt der Trieb, der ſie ſteigert; der Erhöhung des Triebes folgt die Erhöhung der Einſicht: hier haben wir die Unterordnung der theoretiſchen Geſetze unter die praktiſchen, unter das eine praktiſche Geſetz, und damit ein Syſtem, welches Einheit und Zuſammenhang in den ganzen Menſchen bringt. Dieſes Syſtem zerſtört von Grund aus den Determinismus und Fatalismus, der unſer Wollen und Handeln abhängig macht von unſeren Vorſtellungen*). Wie der Verſtand, ſo der Wille: ſagt Spinoza. Wie der Wille, ſo der Verſtand; wie der Trieb, ſo die Intelligenz: ſagt Fichte, und nach ihm hat dieſen Satz niemand nachdrücklicher behauptet als Schopenhauer, der es aber vorzieht, die Wiſſenſchaftslehre in Schatten zu ſtellen, um nicht ſelbſt im Schatten der Wiſſenſchaftslehre zu ſtehen.

### 4. Realität und Gefühl (Glaube).

(Fichte und Jacobi.)

Der Trieb will Objecte haben, er will vorſtellen. Aber die vorſtellende (ideale) Thätigkeit überhaupt iſt bedingt durch die Begrenzung der realen, d. h. dadurch, daß die urſprüngliche Thätigkeit des Ich einen Anſtoß erfährt, der von etwas außer der Intelligenz (Nicht-Ich) ausgeht. Das Ich findet ſich begrenzt, es fühlt ſich. Nur unter der Bedingung dieſes Gefühls iſt das Vorſtellen überhaupt, alſo auch der Vorſtellungstrieb möglich: kein Gefühl, keine Begrenzung, kein Widerſtand, kein Streben, kein Trieb.

Wir nennen die Bedingung, unter welcher die Intelligenz oder die ideale Thätigkeit des Ich überhaupt ſtattfindet, den Real-

*) Ebendaſelbſt. III. §. 8. II. S. 294—295.

grund deſſelben oder die Realität als ſolche: dieſe auf das Ich bezogene Realität iſt deſſen Begrenzung, die auf das Ich bezogene Begrenzung oder die Begrenzung als Ich iſt das Gefühl, das Ich findet ſich begrenzt, d. h. es fühlt. Was es fühlt, iſt nur ſein eigener Zuſtand, es fühlt ſich ſelbſt, es iſt zugleich fühlend und gefühlt. Es fühlt ſich als begrenzt, als gehemmt, als begrenzt durch etwas, das ihm Widerſtand entgegenſetzt; ſein Selbſtgefühl iſt oder äußert ſich daher als Gefühl des Zwanges oder des Nichtkönnens. Das Ich, in dem es fühlt, reflectirt nicht auf ſein Fühlen, es erſcheint ſich darum nicht als thätig, ſondern bloß als leidend; das Gefühlte iſt für das fühlende Ich nicht das Ich ſelbſt, ſondern das, wodurch es begrenzt wird: die Realität des Dinges. „Daher ſcheint die Realität des Dinges gefühlt zu werden, da doch nur das Ich gefühlt wird." „Hier liegt der Grund aller Realität." Realität (etwas außer der Vorſtellung) iſt für das Ich nur möglich durch eine Thätigkeit, in welcher die Reflexion auf dieſelbe ausgeſchloſſen iſt und nothwendig ausgeſchloſſen ſein muß, d. h. durch eine Thätigkeit, deren ſich das Ich als ſolcher nicht bewußt iſt noch bewußt werden kann. Dieſe Thätigkeit iſt das Gefühl. Daher iſt für das Ich nur auf Grund des Gefühls Realität möglich; was wir aber nur im Gefühl erfaſſen, das wird nicht gewußt, ſondern *geglaubt*: daher kann die Realität überhaupt nur geglaubt werden, oder, wie Fichte ſich ausdrückt: „an Realität überhaupt, ſowohl die des Ich als des Nicht-Ich, findet lediglich ein Glaube ſtatt*)." Hier iſt der Berührungspunkt zwiſchen Fichte und Jacobi.

### 5. Productionstrieb. Bedürfniß.

Das Ich iſt Trieb, Trieb zur Reflexion, zur Vorſtellung. Aber

*) Ebendaſelbſt. III. §. 9. Sechſter Lehrſatz. II. 5. S. 301.

die Vorſtellung überhaupt iſt bedingt durch etwas Reales, das ihr zu Grunde liegt. Alſo iſt der Trieb nothwendig Trieb zur Realität, das iſt der Trieb, etwas außer dem Ich hervorzubringen: Productionstrieb. Der Trieb iſt Streben, das Streben iſt durch das Widerſtreben im Gleichgewicht gehalten, es kann das Widerſtreben nicht fortſchaffen; es kann außer ſich nichts hervorbringen, es hat außer ſich keine Cauſalität. Mithin iſt der Productionstrieb ein Streben ohne Wirkung, ein Wollen und Nichtkönnen, ein Sehnen, das als Bedürfniß, als Ohnmacht, Mißbehagen, Leere gefühlt wird: das Ich fühlt einen Productionstrieb, d. h. es fühlt ein Sehnen nach etwas Realem oder es fühlt ſich bedürftig *).

Das Gefühl des Sehnens und das Gefühl des Zwanges ſind in dem Ich zugleich vorhanden; ſie müſſen vereinigt werden. Das Gefühl des Sehnens (Productionstrieb) fordert die Thätigkeit nach außen, das Ich ſoll etwas außer ſich hervorbringen, es ſoll beſtimmend ſein; das Gefühl des Zwanges (Nichtkönnens) dagegen ſetzt dieſer Thätigkeit die unüberſteigliche Schranke. Wie iſt die Vereinigung möglich?

### 6. Beſtimmungstrieb.

Streben und Widerſtreben bleiben im Gleichgewicht, dieſes Gleichgewicht iſt nicht aufzuheben, es iſt die nicht fortzuſchaffende, gegebene Realität, der vorhandene, alle Thätigkeit und alles Streben bedingende Stoff. Das Ich kann dieſen Stoff weder hervorbringen noch vernichten; ſein Productionstrieb kann ſich daher nicht auf den Stoff als ſolchen, ſondern nur auf eine Beſtimmung deſſelben beziehen, auf eine Modification dieſer Beſtimmung: der Productionstrieb äußert ſich daher nothwendig als Beſtimmungstrieb **).

*) Ebendaſ. III. §. 10. Siebenter Lehrſ. Nr. 1—4. S. 301—303.

**) Ebendaſ. III. §. 10. Nr. 16. S. 307.

Wie muß dieſer Trieb handeln? Wenn ſeine Handlungsweiſe die Realität ſelbſt, das wirkliche Ding, beſtimmen könnte, ſo würde der Trieb Cauſalität außer ſich haben, er würde dann nicht begrenzt, alſo nicht verbunden ſein mit einem Gefühl des Zwanges, des Nichtkönnens, des Sehnens; es würde dann mit dem Gefühl des Zwanges das Gefühl überhaupt und mit dieſem die Bedingung des Lebens, der Intelligenz, des geiſtigen Daſeins, alſo das Ich ſelbſt aufgehoben ſein*).

So nothwendig das Ich ſelbſt iſt, ſo nothwendig iſt der Beſtimmungstrieb begrenzt. Seine Handlungsweiſe geht nicht auf das Ding ſelbſt, ſondern auf das Ich, ſie beſteht in der idealen Thätigkeit; was ſie hervorbringt, ſind ideale Modificationen d. h. Beſtimmungen im Ich, welche nothwendig geſetzt und nach dem uns bekannten Geſetze ebenſo nothwendig auf das Ding übertragen werden: es ſind ſubjective Beſtimmungen, die ſich in objective verwandeln. So äußert ſich der Beſtimmungstrieb im Bilden und Nachbilden**).

### 7. Trieb nach Wechſel.

In dieſer Handlungsweiſe bleibt der Beſtimmungstrieb vermöge ſeiner Schranke (Gefühl des Zwanges) an das Object gebunden, er bleibt in ſeinen Handlungen durch die Beſchaffenheit der Dinge ſelbſt beſchränkt; ſein Productionsbedürfniß bleibt unbefriedigt. Da er das Object ſelbſt nicht hervorbringen kann, ſo will er das gegebene wenigſtens beſtimmen und verändern; da er die wirklichen Beſchaffenheiten der Dinge ſelbſt nicht verändern kann, ſo will er wenigſtens ihre Vorſtellungen verändern, d. h. er will mit den Objecten wechſeln. Der Productions-

*) Ebendaſelbſt. III. §. 10. Nr. 19. S. 308.

**) Ebendaſelbſt. III. §. 10. Nr. 21. S. 313.

trieb geht auf Realität, aber auf eine andere als die gegebene, auf eine der gegebenen entgegengeſetzte, auf eine nicht gegebene, ſondern hervorzubringende: das iſt ſein urſprüngliches Streben. Nun iſt die Realität überhaupt für das Ich nur möglich durch das Gefühl; der Trieb nach einem Wechſel der Objecte iſt daher der Trieb nach einem Wechſel oder nach einer Veränderung der Gefühle. Wie ſich der Productionstrieb als Beſtimmungstrieb äußert, ſo äußert ſich dieſer als „Trieb nach Wechſel" *).

Wie aber kann das Ich einen Wechſel oder eine Veränderung der Gefühle in ſich ſetzen? Was das Ich ſetzt, geſchieht durch Reflexion; die Reflexion auf ein Gefühl giebt dieſem die Beſtimmtheit, macht daraus ein beſtimmtes Gefühl, das Gefühl von etwas d. h. Empfindung. Wie aber können verſchiedene oder entgegengeſetzte Gefühle in eine und dieſelbe Reflexion geſetzt werden? Offenbar muß dieß geſchehen, wenn das Ich die Veränderung ſeiner Gefühlszuſtände in ſich erfahren und jenen Trieb nach Wechſel befriedigen ſoll. Jedes Gefühl iſt eine Begrenzung des Ich und dieſes muß auf ſeine Begrenzung reflectiren. Wenn alſo ein Gefühl durch ein anderes beſtimmt und begrenzt wird, ſo muß das Ich auf beide reflectiren, weil es das eine nicht ſetzen kann ohne das andere **).

### 8. Der Trieb nach Befriedigung.

Nun giebt es zwei Gefühle, die zuſammengehören, weil ſie einander entgegengeſetzt ſind und nothwendig auf einander hinweiſen. In dem erſten Gefühl wird das zweite geſucht als deſſen Erfüllung, in dieſem wird jenes vorausgeſetzt: dieſe beiden Ge-

*) Ebendaſelbſt. III. §. 10. N. 31. S. 321.

**) Ebendaſelbſt. III. §. 11. Achter Lehrſatz. Nr. 1—4. S. 322—24.

fühle ſind Bedürfniß und Befriedigung. Kein Bedürfniß ohne Sehnen nach Befriedigung, keine Befriedigung ohne vorausgeſetztes Bedürfniß. In dem Gefühle der Befriedigung iſt nothwendig die Beziehung geſetzt auf das Gefühl, das ſich nach Befriedigung ſehnt, auf das Bedürfniß, welches ſelbſt Gefühl der Nichtbefriedigung war. Das Gefühl der Befriedigung iſt nur möglich durch einen Uebergang aus dem Zuſtande des Bedürfniſſes in den der Erfüllung, alſo durch eine Veränderung im Zuſtande des Fühlenden, durch eine Gefühlsveränderung. Die Handlung, welche die Befriedigung hervorbringt, entſpricht dem Triebe nach Wechſel, dem Beſtimmungstriebe, dem Productionstriebe: hier ſind Trieb und Handlung in wirklicher Uebereinſtimmung, das Gefühl dieſer Uebereinſtimmung iſt daher nothwendig Zuſtimmung oder Beifall. Das Gefühl der Befriedigung iſt von Beifall begleitet; dem Gefühle der Befriedigung entgegengeſetzt iſt das der Nichtbefriedigung, das bloße Sehnen, in welchem Trieb und Handlung einander widerſtreiten, alſo eine Disharmonie beider ſtattfindet, deren Gefühl nothwendig von einem Mißfallen begleitet wird.

### 9. Der Trieb um des Triebes willen.

#### Der ſittliche Trieb.

Wonach das Ich ſich ſehnt, iſt das Gefühl, das es mit ſeinem Beifall begleitet: das Gefühl der Befriedigung. Worin die Befriedigung beſteht, iſt die Harmonie zwiſchen Trieb und Handlung: in dieſer Harmonie iſt das Ich in Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt. Der Trieb des Ich kann ſich nur beziehen auf das Ich. Was er im Ich wirklich hervorbringen will, iſt dieſe Harmonie zwiſchen Trieb und Handlung, die völlige Harmonie beider. Was iſt das für ein Trieb, der auf dieſe Harmonie ausgeht?

Trieb und Handlung ſind dann wirklich eins, wenn die Handlung, welche den Trieb befriedigt, nicht dieſes oder jenes Gefühl, nicht dieſes oder jenes Object, ſondern nichts anderes iſt als der Trieb ſelbſt: es iſt der durch ſich ſelbſt befriedigte Trieb, das durch ſich ſelbſt befriedigte Streben, „ein Trieb um des Triebes willen", ein Streben, das nicht dieſes oder jenes haben will, ſondern ſeine Befriedigung bloß in ſich ſelbſt d. h. nicht im Erfolg, ſondern allein im Streben findet. Das iſt der abſolute Trieb, der kein anderer ſein kann als der ſittliche, als das praktiſche Ich ſelbſt.

„So ſind die Handlungsweiſen des Ich durchlaufen und erſchöpft, und das verbürgt die Vollſtändigkeit unſerer Deduction der Haupttriebe des Ich, weil es das Syſtem der Triebe abrundet und beſchließt. Das Harmonirende, gegenſeitig durch ſich ſelbſt beſtimmte, ſoll ſein Trieb und Handlung. Ein Trieb von der Art wäre ein Trieb, der ſich abſolut ſelbſt hervorbrächte, ein abſoluter Trieb, ein Trieb um des Triebes willen. Drückt man es als Geſetz aus, ſo iſt ein Geſetz um des Geſetzes willen ein abſolutes Geſetz oder der kategoriſche Imperativ: Du ſollſt ſchlechthin! Eine Handlung iſt beſtimmt und beſtimmend zugleich, heißt: es wird gehandelt, weil gehandelt wird und um zu handeln, oder mit abſoluter Selbſtbeſtimmung und Freiheit*)."

Das theoretiſche Ich bildet ein Syſtem nothwendiger Vorſtellungen, das praktiſche Ich bildet ein Syſtem nothwendiger Triebe. Beide Syſteme beſchreiben einen Kreislauf, deſſen Anfangs- und Endpunkt das Ich iſt. Das Ich mußte gleichgeſetzt werden dem unendlichen Streben; das Streben mußte gleichgeſetzt werden dem Ich. Wir faſſen den ganzen Entwicklungsgang in folgendes Schema:

*) Ebendaſelbſt. III. §. 11. Nr. 12—13. S. 326—27.

Ich = Streben

Trieb

Reflexionstrieb = Vorstellungstrieb

Trieb nach Realität

Productionstrieb
(Sehnen)

Bestimmungstrieb = Trieb nach Wechsel

Trieb nach Befriedigung

Trieb nach Harmonie zwischen
Trieb und Handlung

Absoluter Trieb
(Trieb um des Triebes willen)
(Streben um des Strebens willen)

Sittlicher Trieb

Praktisches Ich.

Hier hat auch die Grundlegung der praktischen und damit die der gesammten Wissenschaftslehre ihren Kreislauf vollendet.

# Achtes Capitel.

## Princip und Grundlegung der Rechtslehre*).

### I.

### Die Deduction des Rechts.

#### 1. Aufgabe.

Die erſte Aufgabe der philoſophiſchen Rechtslehre iſt die Ableitung des Rechtsgrundſatzes. Das Recht überhaupt iſt kein willkürliches Machwerk, ſondern etwas in der menſchlichen Natur nothwendig Gegründetes, die philoſophiſche Rechtslehre daher nicht „Formularphiloſophie", ſondern eine reelle philoſophiſche Wiſſenſchaft, die das Recht nicht als eine willkürliche Formel, ſondern als eine nothwendige Setzung betrachtet. In dieſem Punkte will Fichte von vornherein ſeine Rechtstheorie von den gewöhnlichen Lehren des Naturrechts unterſchieden haben, die das Recht von der Moral abhängig machen und ein Gebiet dafür in Anſpruch nehmen, welches das Sittengeſetz frei läßt, nämlich alle Handlungen, die jenes nicht gebietet, nicht verbietet, ſondern erlaubt; ſie leiten aus dem Sittengeſetz ein Erlaubnißgeſetz her und beſtimmen dieſen (von dem Sittengeſetz leer gelaſſenen) der Willkür preisgegebenen Spielraum als das Gebiet des Rechts.

*) Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wiſſenſchaftslehre (1796). Sämmtl. Werke. II Abth. A. Zur Rechts- u. Sittenlehre. I Band.

So wird das Recht zu etwas willkürlich Gemachtem, zu etwas bloß Formellem*).

Ist das Recht eine nothwendige Handlung (Setzung), so ist es gefordert durch das Selbstbewußtsein, so gehört es zum Ich, und es muß gezeigt werden können, daß ohne dasselbe das Ich selbst nicht möglich wäre. Es muß uns einleuchten als eine Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewußtseins: diese Nachweisung ist die Deduction des Rechts, diese Deduction ist die erste Aufgabe der Rechtslehre (als einer „reellen philosophischen Wissenschaft") unter dem Gesichtspunkt der Wissenschaftslehre.

Hier knüpfen wir unsere Entwicklung unmittelbar an den Punkt an, bis zu welchem wir das System geführt hatten. Das ursprüngliche Selbstbewußtsein ist das praktische Ich; das praktische (strebende) Ich oder der Wille ist, wie sich Fichte ausdrückt, „die innigste Wurzel des Ich", unser Wollen ist das, was wir allein unmittelbar wahrnehmen. Wenn sich nun zeigen ließe, daß zum praktischen Ich eine Handlung nothwendig (als Bedingung derselben) gehört, welche den Rechtsgrundsatz enthält, so wäre dieser deducirt. Dann wäre weiter zu zeigen, daß er anwendbar ist und welche Anwendung er fordert.

### 2. Die freie Wirksamkeit des Ich.

Das praktische Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich. Die das Nicht-Ich bestimmende Thätigkeit ist der Thätigkeit des Nicht-Ich entgegengesetzt, also ist diese auch ihr entgegengesetzt, sie ist dadurch beschränkt, das praktische Ich mithin vermöge seiner Schranke ein beschränktes oder endliches Vernunftwesen. Die Wirksamkeit des Nicht-Ich ist nothwendig; also ist die derselben entgegengesetzte Wirksamkeit frei, die das Nicht-Ich bestimmende

*) Ebendaselbst. Einleitung S. 1—16.

Thätigkeit daher freie Wirksamkeit. Wenn also das praktische Ich sich setzt als bestimmend das Nicht-Ich, so setzt es sich als freie Wirksamkeit oder bestimmt sich zu einer solchen Wirksamkeit d. h. es schreibt sich freie Wirksamkeit zu. Daher der erste Lehrsatz: „ein endliches vernünftiges Wesen kann sich selbst nicht setzen, ohne sich eine freie Wirksamkeit zuzuschreiben*)."

Die freie Wirksamkeit ist begrenzt. Was ihr entgegensteht, ist das Nicht-Ich, das nichts anderes ist als das nothwendige Object d. h. die Weltanschauung des Ich, die Sinnenwelt, die dem Ich als etwas außer ihm erscheint. Diese Sinnenwelt muß dem Ich erscheinen als ihm entgegengesetzt, d. h. in allen Punkten als sein Gegentheil: als etwas Vorhandenes, Gegebenes, Dauerndes, in seinem Bestande (Materie) Unveränderliches, veränderlich nur in seiner Form**).

### 3. Die Aufforderung. Das Ich außer uns.

Das Selbstbewußtsein ist nur möglich unter der Bedingung, daß sich das vernünftige Wesen eine freie Wirksamkeit zuschreibt; diese freie Wirksamkeit ist nur möglich unter der Bedingung, daß ihr etwas entgegengesetzt wird, ein wirkliches Object, dessen Setzung selbst nur möglich ist in einem bestimmten Moment. Dieser Moment aber setzt einen früheren voraus, der wieder einen früheren voraussetzt und so fort ins Endlose. So ist die Setzung des Objects unmöglich, also auch die der freien Wirksamkeit, also auch das Selbstbewußtsein. Wir finden keinen Moment, dasselbe anzuknüpfen; wir finden für die freie Wirksamkeit keinen Anfang. Hier ist das zu lösende Problem.

So lange freie Wirksamkeit und Object sich gegenseitig vor-

*) Ebendaselbst. Erstes Hauptstück. §. 1. S. 17—23.

**) Ebendaselbst. I. §. 2. Folgesatz. S. 23—29.

ausſetzen, iſt das Problem nicht zu löſen. Wir müſſen ein Object haben, welches in uns den Anfang der freien Wirkſamkeit macht. Der Anfang der freien Wirkſamkeit iſt Selbſtbeſtimmung und kann kein anderer ſein; alſo iſt ein Object nöthig, welches uns zur Selbſtbeſtimmung beſtimmt. Aber zur Selbſtbeſtimmung kann niemand gezwungen werden; der Zwang zur Selbſtbeſtimmung wäre deren Vernichtung, alſo der vollkommenſte Widerſpruch. Mithin darf jene Beſtimmung zur Selbſtbeſtimmung keine Art der Neceſſitirung ſein. Wir müſſen zur Selbſtbeſtimmung auf eine Art beſtimmt werden, die jeden Zwang oder jede Nöthigung ausſchließt. Nun iſt, ſobald wir durch ein Nicht-Ich beſtimmt werden, das Gefühl des Zwanges in uns unvermeidlich. Mithin muß die Beſtimmung, welche wir zwar von außen empfangen, die aber in uns jedes Gefühl des Zwanges ausſchließen ſoll, von einem Weſen ausgehen, welches kein Nicht-Ich iſt, alſo nichts anderes ſein kann, als ſelbſt Ich, ein Ich außer uns.

Wir ſollen von außen (durch ein Object) beſtimmt werden, uns ſelbſt zur freien Wirkſamkeit zu beſtimmen. Dieſe Beſtimmung darf kein Zwang ſein, ſie darf ſich nur an unſeren eigenen Willen richten, ſie kann demnach nur eine Aufforderung ſein. Es muß mithin Objecte außer uns geben, die uns zur Selbſtbeſtimmung auffordern, oder deren Wirkſamkeit ſich an unſeren Willen richtet. Man kann aber ſeine Wirkſamkeit an ein beſtimmtes Vermögen nur dann richten, wenn man eine Vorſtellung von dieſem Vermögen hat. Eine Wirkſamkeit, die ſich an den Willen wendet, ſetzt als ihre Urſache ein Weſen voraus, das eine Vorſtellung vom Willen hat. Man kann aber vom Willen nur dann eine Vorſtellung haben, wenn man ſelbſt einen hat. Darum kann jene Aufforderung nur von ſolchen Weſen ausgehen, die ſelbſt Willen und Vorſtellung haben, die auf unſeren Willen

einwirken, indem ſie auf ihn einwirken wollen, die ihre Wirkung auf uns beabſichtigen. Die Aufforderung ſchließt die Abſicht ein, die Abſicht ſetzt Willen und Verſtand voraus. Kurz geſagt: die Urſache jener Aufforderung kann nur ein vernünftiges Weſen ſein, wie wir ſind. Das Object außer uns, welches den Anfang unſerer freien Wirkſamkeit bedingt, indem es uns zur Selbſtbeſtimmung auffordert, muß ſelbſt ein Subject freier Wirkſamkeit ſein, d. h. ein Ich.

Daher der zweite Lehrſatz: „das endliche Vernunftweſen kann eine freie Wirkſamkeit in der Sinnenwelt ſich ſelbſt nicht zuſchreiben, ohne ſie auch anderen zuzuſchreiben, mithin auch andere endliche Vernunftweſen außer ſich anzunehmen*)."

### 4. Das Rechtsverhältniß.

Da jedes Vernunftweſen eine ſolche Einwirkung fremder Freiheit auf die eigene als nothwendig ſetzen muß, ſo wird damit eine gegenſeitige Einwirkung freier Weſen auf einander oder eine freie Wechſelwirkſamkeit als nothwendig d. h. als die Bedingung geſetzt, unter der allein eine Beſtimmung zur freien Wirkſamkeit, alſo dieſe ſelbſt und damit das Selbſtbewußtſein möglich iſt.

Die freie Wirkſamkeit iſt bedingt durch die Aufforderung von außen, deren Urſache ſelbſt ein vernünftiges und freies Weſen ſein mußte; die Aufforderung zur Selbſtbeſtimmung wendet ſich an meinen Willen, an meine Freiheit, ſie will mich nicht nöthigen, ſie will nur meine Selbſtbeſtimmung wecken: ſie gründet ſich mithin auf die Anerkennung meiner Freiheit. Daher will der Andere, da er ſich zu mir nur auffordernd, nicht zwingend verhält, auch ſeine eigene Freiheit nicht auf Koſten der meinigen

*) Ebendaſelbſt. I Hptſt. §. 3. Zweiter Lehrſatz. S. 30—40.

geltend machen, vielmehr in Anerkennung meiner Freiheit die seinige einschränken und eine Sphäre bestehen lassen, in welcher mein Wille seinen eigenen freien Spielraum beschreibt. Kurz gesagt: ich werde von dem Andern als freies Wesen behandelt und anerkannt, das Zeugniß dieser Anerkennung ist die Aufforderung.

Nun war diese Aufforderung für mich der Erkenntnißgrund, daß es freie und vernünftige Wesen außer mir giebt; sie war dafür der einzige Erkenntnißgrund, das einzige Kriterium, welches mir die Freiheit eines anderen Wesens erkennbar macht. Ich kann demnach nur dasjenige Wesen als ein freies erkennen, welches mir zeigt, daß es meine Freiheit anerkennt und durch den Begriff meiner Freiheit die seinige einschränkt. Oder was dasselbe heißt: für mich sind nur diejenigen Wesen frei, die mich als freies Wesen behandeln. Ich erkenne die fremde Freiheit nur aus einer Handlung, die aus der Anerkennung der meinigen folgt. Meine Vorstellung und Anerkennung der Freiheit des Andern ist lediglich dadurch bedingt, daß der Andere meine Freiheit vorstellt und anerkennt. Der thatsächliche Ausdruck dieser Anerkennung (die Aufforderung) ist das einzige Kriterium, welches mir den Anderen als freies Wesen erkennbar macht.

Hier ist der Punkt, der in jedem freien Wesen die Bedingung ausmacht, unter der es allein die Freiheit anderer Wesen außer sich anzuerkennen vermag. Diese Bedingung ist, daß es selbst von dem Anderen als freies Wesen behandelt wird. Nur das Wesen ist für mich frei, welches den Begriff von meiner Freiheit hat und nach diesem Begriffe handelt. Daraus folgt: 1) ich kann nur solche Wesen als frei erkennen, die mich als freies Wesen behandeln; 2) ich kann die Anerkennung meiner Freiheit nur solchen Wesen anmuthen, die ich als freie Wesen behandle;

3) da ich die vernünftigen Weſen außer mir als ſolche nur zu erkennen vermag aus ihrer Anerkennung meiner Freiheit, ſo muß ich allen vernünftigen Weſen außer mir anmuthen, mich als freies Weſen zu behandeln *).

Die Anerkennung der Freiheit iſt darum ſchlechthin gegenſeitig; die Folge dieſer Anerkennung iſt, daß jedes vernünftige Weſen ſeine Freiheit einſchränkt durch den Begriff der möglichen Freiheit des Anderen: dieſe Einſchränkung der eigenen Freiheit iſt bedingt durch die Anerkennung der fremden Freiheit, dieſe Anerkennung iſt dadurch bedingt, daß der Andere auch ſeine Freiheit aus demſelben Grunde einſchränkt. Vernünftige Weſen ſind für einander erkennbar nur durch dieſe gegenſeitige Anerkennung ihrer Freiheit und die darauf gegründete gegenſeitige Behandlungsweiſe: dieſe Wechſelwirkſamkeit iſt das Rechtsverhältniß, der Satz dieſer Wechſelwirkſamkeit iſt der Rechtsſatz **). Ohne ein ſolches Rechtsverhältniß kann ſich die Freiheit eines vernünftigen Weſens nicht anerkannt finden; ohne eine ſolche Anerkennung (Aufforderung) kann ſich das vernünftige Weſen keine freie Wirkſamkeit zuſchreiben; ohne dieſes Setzen der eigenen freien Wirkſamkeit giebt es kein Selbſtbewußtſein, kein Ich. Das Rechtsverhältniß iſt demnach eine Bedingung der Möglichkeit des Selbſtbewußtſeins: damit iſt das Rechtsverhältniß und der Rechtsſatz deducirt.

Die Deduction geſchieht nicht aus dem Sittengeſetz und kann aus ihm nicht geſchehen. Das Sittengeſetz kann den Rechtsbegriff von ſich aus ſanctioniren, aber nicht machen. Er gilt unabhängig von der Moral. Es iſt möglich, daß die Moral in ge-

*) Ebendaſelbſt. I Hptſt. §. 4. Dritter Lehrſatz. S. 41—45. (S. 44. I. S. 45. II.)

**) Ebendaſelbſt. I. §. 4. S. 52. III.

wiſſen Fällen verbietet, was das Rechtsgeſetz in jedem Falle erlaubt: die Ausübung eines Rechtes. Das Sittengeſetz fordert den guten Willen und läßt nichts gelten, das nicht durch dieſen geſetzt iſt; das Recht gilt auch ohne den guten Willen, es bezieht ſich auf die Aeußerungen der Freiheit in der Sinnenwelt, auf Handlungen, äußere Handlungen, und iſt daher erzwingbar, wie dieſe. Die Sittlichkeit iſt nie erzwingbar*).

Damit iſt die Grenze des Rechts und ſeine Tragweite beſtimmt. Das Rechtsverhältniß beſteht nur zwiſchen Perſonen; das Recht bezieht ſich daher auch nur auf Perſonen und erſt durch dieſe, alſo mittelbar, auf Sachen; es geht bloß auf Handlungen in der Sinnenwelt, aber nicht auf Geſinnungen**).

## II.

## Die Anwendbarkeit des Rechts.

### 1. Das Ich als Perſon oder Individuum.

Das Rechtsverhältniß iſt Bedingung des Selbſtbewußtſeins. Welches ſind die Bedingungen der Rechtsgemeinſchaft? Offenbar müſſen die vernünftigen Weſen im Stande ſein, überhaupt gegenſeitig auf einander einzuwirken, wenn zwiſchen ihnen eine freie Wechſelwirkſamkeit (Rechtsverhältniß) ſtattfinden ſoll; ſonſt würde der Rechtsſatz zwar durch das Selbſtbewußtſein gefordert, aber in Wirklichkeit nicht anwendbar ſein, weil die Bedingungen fehlen, unter denen der Satz in Kraft tritt. Dieſe Bedingungen darthun, heißt die Anwendbarkeit des Rechtsſatzes deduciren. Die Frage lautet: welches ſind die Bedingungen, die das Rechtsverhältniß ermöglichen?

Das Rechtsverhältniß fordert, daß jedes vernünftige Weſen

*) Ebendaſelbſt. I. §. 4. Coroll. 2. S. 54.

**) Ebendaſelbſt. I. §. 4. Coroll. 3 u. 4. S. 55.

ſich eine freie Wirkſamkeit zuſchreibt und dieſelbe durch die Anerkennung der Freiheit anderer einſchränkt. Es ſchreibt ſich demnach eine Freiheitsſphäre zu, die ihm ausſchließend gehört, in der es ausſchließend wählt, in der kein anderer Wille gilt und handelt als der ſeinige. Das Ich, welches eine Freiheitsſphäre ausſchließend als die ſeinige ſetzt, beſtimmt ſich dadurch im Unterſchiede von allen übrigen als Wille für ſich, als Einzelwille, d. h. als Perſon oder Individuum. Erſt hier kommt in der Wiſſenſchaftslehre der Begriff der Individualität zur Entſcheidung. Das Ich iſt Individuum (Perſon) als ausſchließender (in einer nur ihm zugehörigen, darum eingeſchränkten Freiheitsſphäre allein thätiger) Wille. Die ausſchließende Beſtimmtheit der Freiheitsſphäre (Sphäre der möglichen freien Handlungen) macht den individuellen Charakter*).

Hieraus erhellt der Zuſammenhang zwiſchen Selbſtbewußtſein und Individualität: das Selbſtbewußtſein fordert die Rechtsmeinſchaft, dieſe fordert die wechſelſeitige Setzung und Ausſchließung der Freiheitsſphären, alſo für jedes Ich eine eigenthümliche Sphäre freier Handlungen: d. h. die Perſönlichkeit oder Individualität des Ich. Keine Perſonalität (Individualität), kein Selbſtbewußtſein.

### 2. Das Individuum als Körper.

Das Ich ſetzt eine eingeſchränkte Freiheitsſphäre als die ſeinige, es ſetzt ſich als Individuum. Jede Einſchränkung des Ich iſt eine Entgegenſetzung, jede Entgegenſetzung iſt Setzung eines Nicht-Ich; mithin unterſcheidet das Ich ſich von ſeiner eingeſchränkten Freiheitsſphäre, ſetzt ſich dieſelbe entgegen oder, was

*) Ebendaſelbſt. II Hauptſtück. Deduction der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs. §. 5. Vierter Lehrſatz. S. 56.

daſſelbe heißt, ſetzt ſie als gehörig zum Nicht-Ich: als Welt, als Theil der Welt. So iſt das Individuum beſtimmt als Theil der Welt oder als „materielles Ich"*).

Was das Ich als von ſich unterſchieden oder außer ſich ſetzt, iſt ein nothwendiges Product ſeiner geſtaltenden Einbildungskraft, ein nothwendiges Object ſeiner Anſchauung. Nun iſt die Bedingung aller äußeren Anſchauung der Raum. Das Individuum als die durch das Ich geſetzte, eingeſchränkte, von ihm unterſchiedene Freiheitsſphäre iſt darum nothwendig räumlich, ausgedehnt, einen beſtimmten Raum erfüllend d. h. körperlich. Das Ich ſetzt ſeine Individualität als Körper, als ſeinen Körper; dieſe Setzung iſt eine nothwendige, bewußtloſe Production, d. h. das Ich findet ſich als Körper. Der Körper iſt nichts anderes als der Ausdruck oder die Erſcheinung der ausſchließenden, dem Ich allein zugehörigen Freiheitsſphäre, als der Umfang aller möglichen freien Handlungen der Perſon, als das Gebiet oder die Sphäre des individuellen Willens.

Die Bedingung der Rechtsgemeinſchaft war die wechſelſeitige Ausſchließung der Freiheitsſphären; die Bedingung der wechſelſeitigen Ausſchließung (Unterſcheidung der Anſchauungen) überhaupt war der Raum; wie ſollen ſich die Freiheitsſphären wechſelſeitig ausſchließen können, wenn ſie nicht räumlich, ausgedehnt, widerſtandskräftig, körperlich ſind? Keine Rechtsgemeinſchaft ohne Individualität des Ich, keine Individualität ohne Körper**).

### 3. Der Körper als Leib.

Der Körper iſt Willenserſcheinung, er iſt nichts anderes. Der Wille handelt, jede Handlung iſt eine Veränderung; alſo

*) Ebendaſelbſt. II. §. 5. I. S. 57.

**) Ebendaſelbſt. II. §. 5. II—V. S. 57—59.

muß der Körper, in welchem der Wille erſcheinen und ſich ausdrücken ſoll, nothwendig veränderlich ſein. Die Materie ſelbſt iſt unveränderlich. Alſo können die Veränderungen im Körper nur Formveränderungen ſein; die Theile der Materie können weder vermehrt noch vermindert noch in dem, was ſie ſind, verändert werden; mithin kann ſich die Veränderung nur beziehen auf das Verhältniß oder die Lage der Theile gegen einander; die Veränderung dieſer Lage oder dieſes Verhältniſſes iſt die Bewegung der Theile: der Körper, der den Willen ausdrückt, muß deßhalb aus bewegbaren Theilen beſtehen.

Der Wille handelt frei, d. h. nach Zwecken oder Begriffen. Die körperlichen Veränderungen oder Bewegungen, in denen der Wille erſcheinen ſoll, müſſen darum Zwecke (Begriffe) ausdrücken oder zweckmäßig beſtimmt ſein. Wenn aber die Theile eines Körpers eigene zweckmäßige Bewegungen haben, ſo ſind ſie Glieder; der Körper, der aus ſolchen Theilen beſteht, iſt gegliedert oder articulirt, er iſt Leib oder Organismus (ein articulirtes Ganze). Soll alſo der Wille ſich in einem Körper ausdrücken, ſo muß dieſer Körper ein Leib ſein. Unſere ausſchließende Freiheitsſphäre iſt unſer Leib*).

Keine Rechtsgemeinſchaft ohne Individualität, kein individuelles Ich ohne Körper, kein körperliches Ich ohne Leib.

### 4. Der Leib als ſinnliches Weſen.

(Niedere und höhere Organe.)

Jedes Ich wählt und beſtimmt in ſeiner Freiheitsſphäre ausſchließend ſelbſt ſeine Handlungen: es iſt in dieſer Rückſicht perſönliche Selbſtbeſtimmung. Aber die perſönliche Selbſtbeſtimmung iſt bedingt durch perſönliche Einwirkung von außen. Nun

*) Ebendaſelbſt. II. §. 5. V—VI. S. 59—61.

iſt die der äußeren Einwirkung allein ausgeſetzte Freiheitsſphäre des Ich der Leib, alſo wird jene Einwirkung, deren unſere Selbſtbeſtimmung bedarf, nur auf unſeren Leib geſchehen können, und dieſer wird daher für eine ſolche Einwirkung empfänglich ſein müſſen. Setzen wir nun, daß die Bedingung, welche den Leib dazu empfänglich macht, der Sinn iſt, ſo wird ohne den Sinn die Einwirkung nicht geſchehen können, von welcher unſere Selbſtbeſtimmung abhängt. Und da alles Bewußtſein durch unſere Selbſtbeſtimmung bedingt und nur durch die Reflexion auf dieſelbe möglich iſt, ſo leuchtet ein, daß der Sinn die ausſchließende Bedingung alles Bewußtſeins ausmacht.

Es wird auf meinen Leib von außen eingewirkt. Die hervorgebrachte Wirkung iſt eine Veränderung in meinem leiblichen Daſein, die nicht von meinem Willen ausgeht. Wenn aber in dem leiblichen Gebiete eine Thätigkeit ſtattfindet, welche nicht der Ausdruck meines Willens iſt, ſo hört dieſer Leib auf, die ausſchließende Sphäre meines Willens d. h. mein Leib zu ſein. Alſo kann durch äußere Einwirkung in meinem Leibe keine ſeiner Thätigkeiten geſetzt, ſondern nur aufgehoben oder gehemmt werden, und zwar nur unter der Bedingung, daß die gehemmte Thätigkeit meine eigene iſt, die ich als ſolche ſetze d. h. durch meinen Willen in meinem Leibe hervorbringe. Ich bringe in meinem Leibe durch die Wirkſamkeit meines Willens die Thätigkeit hervor, welche durch die Wirkſamkeit von außen gehemmt iſt. Was von außen in meinem Leibe geſchieht, iſt bloß Eindruck. Was von innen geſchieht (was ich in meinem Leibe hervorbringe), iſt Handlung meines Willens. Ich verwandle den Eindruck in ein Product meines Willens oder in die wirkliche Thätigkeit meines Leibes; ich empfange den Eindruck nicht bloß, ſondern bringe ihn ſelbſt in mir hervor, indem ich ihn nachbilde, wahr-

nehme, empfinde. Ich kann den Eindruck nur unter dieſer Bedingung empfangen. Was ſonſt den Eindruck empfängt, iſt ich weiß nicht was, aber ſicherlich nicht Ich, nicht mein Leib als der meinige. Auf meinen Leib iſt eine äußere Einwirkung nur unter der Bedingung möglich, daß ich die dadurch gehemmte Thätigkeit ſelbſt in dieſem Leibe hervorbringe, daß ich den Eindruck nachbilde und empfinde.

Meine Selbſtbeſtimmung fordert die Einwirkung von außen; dieſe Einwirkung kann nur auf meinen Leib geſchehen, ſie kann nur ſtattfinden unter der Bedingung eines eindrucksfähigen und empfindungsfähigen d. h. eines ſinnlichen oder mit Sinnen begabten Leibes. Nach dieſen beiden Bedingungen unterſcheiden ſich die Organe: der Eindruck wird empfangen durch „das niedere Organ" (das von außen beſtimmbare), die Empfindung wird gebildet durch „das höhere": beide zuſammen nennt Fichte „Sinn"*).

Die Einwirkung von außen ſoll eine perſönliche ſein; ſie ſoll ausgehen von einer Perſon, einem vernünftigen Weſen, das als ſolches mir nur dadurch erkennbar iſt, daß es mir ſeine Anerkennung meiner Freiheit erkennbar macht. Mithin muß jene äußere Einwirkung eine ſolche ſein, daß ich daraus zu erkennen vermag, ihre Urſache ſei ein vernünftiges Weſen; ſie muß ſo ſein, daß ſie meine Freiheit nicht aufhebt, vielmehr es von dieſer abhängen läßt, ob ich die Einwirkung haben will oder nicht; ſie muß ſo ſein, daß der Eindruck ſich erſt durch meine Thätigkeit vollendet, erſt durch dieſe meine Thätigkeit wirklich Eindruck in mir wird. Ich muß zu erkennen vermögen, daß die Urſache jener Einwirkung keine andere Art des Eindrucks beabſichtigt hat,

*) Ebendaſelbſt. II. §. 6. Fünfter Lehrſatz. I—II. S. 61—65.

als einen ſolchen, deſſen Annahme oder Nichtannahme von meiner Freiheit abhängt, daß ſie nicht anders auf mich einwirken wollte. Wenn ſie gewollt hätte, ſo hätte ſie auch anders auf mich einwirken können; ſie hätte einen Eindruck auf mich ausüben können, den ich bemerken mußte, der mir die Freiheit der Reflexion nicht ließ, alſo meine Freiheit nicht anerkannte, ſondern mir Zwang und Gewalt anthat. Hätte jene Urſache ſo auf mich eingewirkt, ſo würde ſie als phyſiſche Kraft auf mich als phyſiſche Kraft, ſo würde ſie bloß als Körper auf mich bloß als Körper gehandelt haben. Sie würde ſo gehandelt haben, wenn ſie mich für einen bloßen Körper, für ein Stück Materie gehalten hätte. Sie hat nicht ſo auf mich eingewirkt, nicht als Kraft auf Kraft, ſondern als Sinn auf Sinn, alſo hat ſie mich nicht bloß für einen Körper, ſondern für einen ſinnbegabten Leib, für ein Weſen mit eigener ausſchließender Freiheitsſphäre, für ein vernünftiges Weſen, für eine Perſon anerkannt. Jene Urſache alſo der äußeren perſönlichen Einwirkung auf mich muß ſelbſt phyſiſche Kraft oder Körper ſein, um als ſolcher auf mich einwirken zu können; ſie muß vernünftig und frei ſein, um als phyſiſche Kraft auf mich nicht einwirken zu wollen; ſie muß ſinnlicher Leib ſein, um in der That bloß ſinnlich auf mich einzuwirken.

Die Rechtsgemeinſchaft fordert die freie Wechſelwirkſamkeit, die nur möglich iſt unter der Bedingung einander ausſchließender, individueller Freiheitsſphären, die auf einander nur einwirken können unter der Bedingung körperlicher, leiblicher, ſinnlicher Individualität. „Es iſt hiermit das Kriterium der Wechſelwirkung vernünftiger Weſen als ſolcher aufgeſtellt. Sie wirken nothwendig unter der Vorausſetzung auf einander ein, daß der Gegenſtand der Einwirkung einen Sinn habe; nicht wie

auf bloße Sachen, um einander durch physische Kraft für ihre Zwecke zu modificiren*)."

### 5. Die Bildsamkeit des Leibes.

Das Selbstbewußtsein fordert als Bedingung der Rechtsgemeinschaft das sinnliche Ich, den Leib mit seinen höheren und niederen Organen; dieser ist ein Theil der Welt, der Sinnenwelt, von deren Einrichtung und Verfassung die seinige abhängt. Daher ist es nothwendig, daß Personen, die eine Rechtsgemeinschaft bilden, als freie Wesen auf einander einwirken, sich gegenseitig als gleiche behandeln sollen, auch gleichartige Sinnlichkeit, gleichartige Weltanschauung, mit einem Worte dieselbe Sinnenwelt haben: Rechtsgemeinschaft ist nur möglich unter der Bedingung einer gemeinschaftlichen Sinnenwelt**).

Die Selbstbestimmung jeder Person ist geknüpft an die persönliche Einwirkung von außen. Die Personen sollen als vernünftige Wesen, nicht als materielle Kräfte auf einander einwirken; also muß jede Person für die andere sinnlich erkennbar sein. Der sinnlich erkennbare Ausdruck der Persönlichkeit ist der Leib; also muß vor allem der Leib als solcher durch sein bloßes Dasein im Raum, durch seine bloße Gestalt, zu erkennen d. h. er muß sichtbar sein. Die Sinnenwelt muß daher die Bedingungen enthalten, unter denen Gestalten überhaupt sichtbar sein können***).

Aber der Leib muß nicht bloß, wie jede andere Gestalt, sichtbar, sondern zugleich als der Leib eines vernünftigen Wesens erkennbar sein. Die Anschauung dieses Leibes muß unsere Vor-

*) Ebendaselbst. II. §. 6. III. S. 65—69.

**) Ebendaselbst. II. §. 6. IV—V. S. 69—72.

***) Ebendaselbst. II. §. 6. VI—VII. S. 72—76.

ſtellung nöthigen, den Begriff eines freien und gleichartigen Weſens damit zu verbinden; er muß uns erſcheinen als beſtimmt durch den Begriff der Freiheit oder, was daſſelbe heißt, als beſtimmt zur Freiheit. Aber wie kann ein Leib dieſen Ausdruck der Freiheit haben? Freiheit iſt Selbſtthätigkeit, ſelbſteigene Bildung, welche die Bildungsfähigkeit oder Bildſamkeit vorausſetzt. Ein Leib wird daher in dem Grade als frei erſcheinen, als er den Charakter der Bildſamkeit trägt und ſelbſt als Gegenſtand und Werk eigener Bildung erſcheint. Je bildſamer, um ſo freier. Je weniger die Bildung des Leibes durch den Bildungstrieb der Natur allein beſtimmt und vollendet iſt, um ſo weniger iſt der Leib ein bloßes Naturproduct, um ſo mehr iſt ſeine Ausbildung auf die Selbſtthätigkeit des eigenen Weſens, auf die bildende Einwirkung anderer Seinesgleichen angewieſen, um ſo größer daher ſeine Bildſamkeit. Kein Leib iſt ſo bildſam und von Natur ſo hülflos als der menſchliche. Eben dieſe Hülfloſigkeit von Natur iſt die Anweiſung an die Menſchheit, die Beſtimmung zur Freiheit. Eben hierin beſteht der Unterſchied des thieriſchen und menſchlichen Leibes. Das Thier iſt in ſeiner Weiſe ein vollendetes Naturproduct, ein erfüllter, mit allen Mitteln ausgerüſteter Naturzweck; es bekommt von der Natur weit mehr als der Menſch. „Iſt der Menſch ein Thier, ſo iſt er ein äußerſt unvollkommenes Thier, und gerade darum iſt er kein Thier*).“ Es iſt ſehr gedankenlos, den Menſchen als ein vollkommenes Thier zu betrachten, denn gerade was die Vollkommenheit des thieriſchen Daſeins ausmacht, die Ausrüſtung mit den zum Lebenszweck nöthigen Mitteln, gerade dieſe Vollkommenheit fehlt dem menſchlichen Daſein. Der Menſch wird nicht ausgerüſtet, er ſoll ſich ſelbſt ausrüſten. Die Pflege und Ausbildung ſeines Leibes iſt ſein und

*) Ebendaſelbſt. II. §. 6. Coroll. 2. a. S. 82.

der Seinigen Werk. In der Bildſamkeit und Bildung dieſes Leibes erſcheint die Freiheit; der Menſchenleib macht dem Menſchen ein Weſen Seinesgleichen erkennbar: „Menſchengeſtalt iſt daher dem Menſchen nothwendig heilig*)."

### 6. Innere Bedingung der Anwendbarkeit.

Der Rechtsſatz iſt nicht anwendbar, die Rechtsgemeinſchaft nicht möglich ohne freie Weſen, deren bloße Gegenwart in der Sinnenwelt (leibliche Erſcheinung) ſie gegenſeitig nöthigt, einander für Perſonen anzuerkennen. Das Daſein der Perſonen, ihre körperliche, leibliche, ſinnliche Exiſtenz, ihre Einwirkung auf einander vermittelſt des Sinns ſind die äußeren Bedingungen der wirklichen Rechtsgemeinſchaft oder der Anwendbarkeit des Rechtsgrundſatzes. Welches ſind die inneren Bedingungen**)?

Wenn die freien Weſen ſich gegenſeitig durch ihre leibliche Erſcheinung zur perſönlichen Anerkennung nöthigen, ſo beſteht darin ihre nothwendige und urſprüngliche Wechſelwirkung. Dieſe beſtimmte Erſcheinung (des menſchlichen Leibes) fordert dieſen beſtimmten Begriff (eines freien Weſens); jeder anerkennt den Andern für eine Perſon. Das Ergebniß dieſer Wechſelwirkung iſt die gemeinſchaftliche Erkenntniß der ſinnlichen Coexiſtenz freier Perſonen.

Dieſe Erkenntniß iſt noch nicht die Rechtsgemeinſchaft ſelbſt. Die letztere beſteht darin, daß jeder Einzelne jene Erkenntniß nicht bloß hat, ſondern nach ihr handelt, daß alle ſeine Handlungen in Rückſicht der anderen Perſonen aus jener Erkenntniß folgen: daß alſo jeder Einzelne in dieſem Sinne folgerichtig oder conſequent handelt. Wenn die Erkenntniß auch den Willen nöthigte

*) Ebendaſelbſt. II. §. 6. VII Coroll. S. 73—85.

**) Ebendaſelbſt. II. §. 7. I. S. 85.

oder ausſchließend beſtimmte, ſo müßte jeder conſequent handeln, ſo wäre die Rechtsgemeinſchaft gegeben, aber zugleich die Freiheit des Einzelnen und damit die Bedingung der Rechtsgemeinſchaft ſelbſt aufgehoben.

Jedes freie Weſen muß das andere für Seinesgleichen erkennen. Ob aber jede Perſon die andere auch als freies Weſen behandeln (d. h. conſequent handeln) will, iſt lediglich bedingt durch den Willen des Einzelnen. Wenn er will, kann er auch anders handeln; es iſt kein abſoluter Grund vorhanden, der ihn zu einer conſequenten oder geſetzmäßigen Handlungsweiſe nöthigt. Das Sittengeſetz allerdings verpflichtet mich abſolut, die Freiheit des Anderen zu reſpectiren, nicht eben ſo das Rechtsgeſetz. In dieſem Punkte liegt die Grenze zwiſchen Moral und Naturrecht: dort gilt die Verpflichtung jedes vernünftigen Weſens, die Freiheit aller vernünftigen Weſen außer ihm zu wollen, abſolut und unbedingt, hier dagegen nur relativ und bedingt*). Sie kann im Naturrecht nicht anders gelten. Meine Handlungsweiſe gegen andere iſt bedingt durch das Rechtsgeſetz, welches ſelbſt bedingt iſt durch die Rechtsgemeinſchaft und nicht weiter reichen kann, als dieſe ſelbſt**).

Aber die Rechtsgemeinſchaft gilt nicht unbedingt. Sie beruht auf dem gemeinſchaftlichen Wollen, und dieſes ſelbſt iſt abhängig von dem Betragen jedes Einzelnen. Meine Handlungsweiſe gegen den Anderen iſt durch das Rechtsgeſetz ſelbſt an eine Bedingung geknüpft, die zufälliger Art iſt, die ſein und auch nicht ſein kann. Ich behandle den Andern als freies Weſen unter der Bedingung, daß er mich auch ſo behandelt, nur unter

---

*) Ebendaſelbſt. II. §. 7. I. S. 86.

**) Ebendaſelbſt. II. §. 7. I. S. 86—88.

dieſer Bedingung. So will es das Rechtsgeſetz. Wenn mich nun der Andere nicht ſo behandelt? So iſt zwiſchen uns die Rechtsgemeinſchaft und damit das Rechtsgeſetz aufgehoben*).

Nun iſt die Rechtsgemeinſchaft eine nothwendige Bedingung des Selbſtbewußtſeins und darf als ſolche nicht aufgehoben werden. Daher muß auch das Rechtsgeſetz ſelbſt in ſeiner Aufhebung gültig bleiben. Giebt es Fälle, in denen ihm zuwidergehandelt wird, ſo muß das Rechtsgeſetz auch für dieſe ihm widerſtreitenden Fälle gelten. Wie iſt das möglich? „Wie mag ein Geſetz gebieten dadurch, daß es nicht gebietet; Kraft haben dadurch, daß es gänzlich ceſſiret; eine Sphäre begreifen dadurch, daß es dieſelbe nicht begreift?**)." Hier iſt in den inneren Bedingungen der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs der ſchwierige Punkt.

Das Rechtsgeſetz gebietet, daß ſich die Perſonen als freie Weſen gegenſeitig anerkennen und behandeln. Ich behandle demgemäß den Andern als freies Weſen und habe ein Recht, daß er mich wieder ſo behandelt; er thut es nicht und hat dadurch nach dem Rechtsgeſetze ſelbſt das Recht verloren, von mir als freies Weſen behandelt zu werden. Jetzt gebietet mir das Rechtsgeſetz nicht mehr, die Freiheit des Anderen zu reſpectiren; es verbietet mir nicht mehr, vielmehr erlaubt es mir, ſie anzugreifen; es ſpricht mich von der Verpflichtung los, die meine Willkür in Schranken hielt, und ſetzt mich dem Andern gegenüber wieder in den Stand der Willkür, ich darf jetzt nach dem Rechtsgeſetze ſelbſt die Freiheit des Andern auch meinerſeits angreifen, d. h. ich habe ein Recht, ihn zu zwingen. Das Rechtsgeſetz ſelbſt giebt mir in dieſem Falle ein Zwangsrecht, es berechtigt den rechtswidrig

*) Ebendaſelbſt. II. §. 7. III. S. 88—89.

**) Ebendaſelbſt. II. §. 7. IV. S. 90.

Behandelten zur willkürlichen Behandlung der Perſon, die ſeine Freiheit verletzt hat*).

Die Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs fordert mithin die Möglichkeit des Zwangsrechts. Ohne Zwangsrecht kein durchgängig gültiges Rechtsgeſetz, keine gültige Rechtsgemeinſchaft. Aber wie können Rechtsgemeinſchaft und Zwangsrecht vereinigt werden, da doch der Zwang das Gegentheil der Freiheit und damit der Rechtsgemeinſchaft iſt? Wie iſt innerhalb der Rechtsgemeinſchaft ein Zwangsrecht möglich? Das iſt die aufzulöſende Frage.

## III.

## Die Anwendung des Rechtsbegriffs.

### Die Hauptprobleme.

#### 1. Das Urrecht.

Wir kennen das Geſetz der Rechtsgemeinſchaft und alle äußeren und inneren Bedingungen ſeiner Anwendbarkeit. Jetzt handelt es ſich um die ſyſtematiſche Anwendung ſelbſt. Aus dieſer Aufgabe erhellt ſchon die Eintheilung des Syſtems der Rechtslehre oder die Ordnung ihrer Hauptprobleme.

Das Rechtsgeſetz fordert: daß jedes freie Weſen ſeine Freiheit durch den Begriff der Freiheit des Anderen einſchränke, daß es ſich dieſe Einſchränkung zum Geſetz mache, alſo die Freiheit anderer, obwohl es dieſelbe ſtören kann, niemals angreifen wolle, ſondern aus freien Stücken ſich dazu entſchließe, ſie zu achten**). Was ſchlechterdings nicht verletzt werden darf, ſind diejenigen Rechte, auf deren Anerkennung alle Rechtsgemeinſchaft beruht: das ſind die Bedingungen des perſönlichen Daſeins, ohne welche

*) Ebendaſelbſt. II. §. 7. V. S. 90—91.

**) Ebendaſelbſt. III Hptſtück. §. 8. I. S. 92.

es überhaupt keine Rechtsverhältniſſe giebt. Den Inbegriff dieſer Bedingungen nennt Fichte die Urrechte. Worin beſtehen die Urrechte? Das iſt die erſte Frage*).

### 2. Das Zwangsrecht.

Nun ſollen die Urrechte zufolge des Rechtsgeſetzes nicht verletzt werden, aber ſie können es vermöge der menſchlichen Willkür, die ſich an das Geſetz nicht kehrt; ihre Unverletzbarkeit kraft des Geſetzes ſchließt die Möglichkeit der Verletzung durch die (rechtswidrige) Willkür nicht aus. In dieſem Fall erlaubt das Geſetz dem rechtswidrig Behandelten das Zwangsrecht. Wie und unter welchen Bedingungen ſind Zwangsrechte möglich? Das iſt die zweite Frage**).

An ſich iſt der Zwang kein Recht. Er kann es nur ſein in einer beſtimmten Form, die das Geſetz feſtſtellt. Das Geſetz allein kann zum Zwange berechtigen; es kann nur den zum Zwange berechtigen, der das Geſetz anerkennt und ſich ihm unterwirft. Nur der rechtmäßig Handelnde darf zwingen; er darf nur dann zwingen, wenn ſeine Urrechte verletzt ſind, und den Zwang nur gegen die Perſon ausüben, die jene Rechte verletzt hat.

Mithin iſt zur Anwendung des Zwangsrechts die erſte Bedingung, daß feſtgeſtellt wird, ob wirklich die Urrechte verletzt ſind. Dieſe Feſtſtellung iſt ein Urtheil, und zwar nach der Richtſchnur des Rechtsgeſetzes: ein ſolches Urtheil iſt ein Rechtsſpruch oder ein Gericht. Bevor daher ein Zwang rechtmäßig ausgeübt werden darf, muß gerichtet werden. Kein Zwangsrecht ohne vorhergehendes Rechtsurtheil. Wer berechtigt ſein ſoll zu zwingen, der muß berechtigt ſein zu richten***).

*) Ebendaſelbſt. III. §. 8. I. S. 92—94.

**) Ebendaſelbſt. III. §. 8. II. S. 94—95.

***) Ebendaſelbſt. III. §. 8. II. a. S. 95.

Das Zwangsrecht ist bedingt durch das Rechtsgesetz und reicht daher auch nicht weiter als dieses. Die Verletzung der Urrechte ist zugleich die Nichtanerkennung des Rechtsgesetzes. Hier ist der Punkt, der das Zwangsrecht zugleich motivirt und begrenzt. In Rücksicht der verletzten Urrechte darf es ausgeübt werden bis zu deren Wiederherstellung (Genugthuung, Entschädigung); in Rücksicht auf die Nichtanerkennung des Gesetzes darf es ausgeübt werden, bis der Andere das Gesetz anerkennt und sich demselben unterwirft. Mit dieser Unterwerfung, sobald sie eintritt, erlischt das Zwangsrecht *).

Aber wo ist das Kennzeichen, daß diese Unterwerfung wirklich stattfindet, daß der Andere sich in der That dem Gesetze fügt, daß er demselben nicht mehr zuwiderhandeln wird? Das einzige Kennzeichen, woraus die Anerkennung des Gesetzes einleuchtet, sind die Handlungen, in diesem Falle die künftigen Handlungen, die gesammte künftige Erfahrung. Die Zukunft ist ungewiß. Es ist ungewiß, ob der Andere das Gesetz von jetzt an anerkennen und befolgen wird. Seine bloße Versicherung giebt keine Gewißheit. Da nun das Zwangsrecht nur eintreten darf, sobald die Nichtanerkennung des Gesetzes gewiß ist, so ist die Ausübung desselben ebenfalls ungewiß. Hier kommt die Anwendbarkeit des Zwangsrechts mit sich selbst in Widerstreit. Wie ist dieser Widerspruch zu lösen **)?

Die Urrechte dürfen nicht verletzt werden. Sind sie verletzt worden, so muß ihre Wiederherstellung erzwungen werden dürfen; und zugleich will ich die Sicherheit haben, daß sie in Zukunft nicht mehr verletzt werden. Diese Sicherheit für die Zukunft, diese Garantie oder Gewährleistung der Urrechte ist nur

*) Ebendaselbst. III. §. 8. III. S. 96—97.

**) Ebendaselbst. III. §. 8. III. S. 97—99.

auf eine einzige Art zu geben: die Personen müssen sich die gegenseitige Störung der Freiheit freiwillig unmöglich machen. Die Sicherung und Vertheidigung der Urrechte soll nicht mehr bei dem sein, der in der Sache Partei ist, sondern bei einem Dritten. Dieser allein soll das Recht haben zu entscheiden, ob eine Verletzung der Urrechte wirklich stattgefunden hat; er allein soll richten, er allein soll den Angreifenden zurücktreiben und das Zwangsrecht gegen den Beleidiger ausüben. Diesem Dritten unterwerfe ich alle Bedingungen meines Zwangsrechts: das Rechtsurtheil und die physische Macht, natürlich unter der (nach dem Rechtsgesetz selbstverständlichen) Bedingung, daß die Anderen dasselbe thun. Und zwar geschieht diese Unterwerfung unbedingt, da jede bedingte oder eingeschränkte Unterwerfung dem Zwangsrechte der Einzelnen neuen Spielraum geben würde*).

Kein Naturrecht ohne Zwangsrecht, welches die Urrechte vertheidigt und schützt; keine Sicherheit des Schutzes ohne Garantie; keine Garantie ohne eine dritte Macht, der durch unbedingte Unterwerfung alle Bedingungen der Zwangsrechte zur alleinigen Ausübung übertragen werden.

Damit stehen wir vor einem neuen Problem. Das Zwangsrecht ist nur anwendbar unter einer Bedingung, die mit der Freiheit, also mit dem Naturrechte selbst streitet. Wir sollen unsere Freiheit unbedingt unterwerfen; wir sollen es thun um der Freiheit willen. Das Rechtsgesetz fordert die gegenseitige Anerkennung der persönlichen Freiheit, die Garantie dieser Anerkennung, darum die Unterwerfung. Es fordert zum Zwecke der Freiheit deren Gegentheil. So widerstreitet das Rechtsgesetz sich selbst. Wie ist dieser Widerspruch zu lösen?

---

*) Ebendaselbst. III. §. 8. III. S. 99—101.

### 3. Das Staatsrecht.

Die Unterwerfung geſchieht nach dem Rechtsgeſetze, welches ſelbſt unter der Bedingung der Freiheit ſteht. Die Unterwerfung geſchieht daher mit vollkommener Freiheit, d. h. mit der Ueberzeugung, daß meiner rechtmäßigen Freiheit durch die Unterwerfung kein Abbruch geſchieht; ſie geſchieht unter einer Bedingung, welche mir meine Freiheit und deren Rechte garantirt *).

Wie iſt eine ſolche Garantie möglich? Ich muß ſicher ſein können, daß von jenem Dritten kein Rechtsurtheil geſprochen wird, das meine Rechte verletzt, kein rechtswidriges Urtheil; daß alle künftigen Rechtsurtheile nach der Richtſchnur des Rechts normirt ſind und daher nur nach dieſer Richtſchnur, d. h. nach beſtimmten oder poſitiven Geſetzen, ertheilt werden können, die von vornherein jede Willkür des Richters ausſchließen. Die Regel des Rechts, angewendet auf beſtimmte Objecte, iſt das poſitive Geſetz; das Geſetz, angewendet auf beſtimmte Perſonen, iſt das Rechtsurtheil. Der Rechtsſpruch iſt nur das Geſetz ſelbſt in ſeiner Anwendung; das Geſetz iſt der unabänderlich feſtgeſetzte, von aller geſetzlichen Willkür unabhängige Wille, der Wille des Rechts, alſo auch mein eigener Wille. Daher kann ich mich dem Geſetz unbedingt unterwerfen mit vollkommener Freiheit; und ich kann mich auf dieſe Weiſe nur dem Geſetz unterwerfen.

Jene Garantie alſo iſt allein durch Geſetze möglich. Aber wie können Geſetze, die zunächſt nur Sätze und Begriffe ſind, eine ſolche Garantie leiſten? Offenbar nur unter der einen Bedingung, daß das Geſetz Macht iſt, alleinige Macht, Obergewalt. Das Geſetz muß herrſchen, und zwar auf eine ſolche Weiſe, daß es ſelbſt niemals rechtswidrig handeln, nie bei einer rechtswidrigen Handlung ſtumm bleiben kann. Hier iſt es klar,

*) Ebendaſelbſt. III. §. 8. IV. S. 101—102.

unter welcher Bedingung allein Rechtsgemeinſchaft und Zwangsrecht vereinigt werden können. Ihre Vereinigung iſt nur dann möglich, wenn nichts herrſcht als das Geſetz, wenn Geſetz und Macht vollkommen eines ſind, wenn die Macht immer mit dem Geſetze, und die Geſetzwidrigkeit immer mit der Ohnmacht zuſammenfällt. Die Bedingungen dieſer Vereinigung ſind zu finden.

In der Sinnenwelt iſt nichts mächtiger als das freie Weſen, unter freien Weſen iſt nichts mächtiger als ihre Vereinigung. Wenn daher das Geſetz der gemeinſchaftliche Wille iſt, ſo iſt es auch der mächtigſte Wille, die größte Macht, die Herrſchaft; ſo iſt jede Ungerechtigkeit gegen den Einzelnen zugleich eine Ungerechtigkeit gegen Alle; ſo iſt eine geſetzwidrige Handlung, die in ihrer Auflehnung gegen die größte Macht nothwendig ſcheitert, ein Unrecht, das ſeine Ohnmacht in der Beſtrafung erfährt. Die Herrſchaft der Geſetze iſt nur möglich in dem gemeinen Weſen oder dem Staat. Was iſt der Staat? Das iſt die dritte Frage in der Anwendung der Rechtslehre.

# Neuntes Capitel.

## Die Staatslehre.

### I.

### Die Urrechte und das Zwangsgesetz.

#### 1. Leib, Eigenthum, Selbsterhaltung.

Das Rechtsgesetz fordert die Urrechte, zu deren Vertheidigung und Schutz (im Fall der Verletzung) die Zwangsrechte, zu deren Anwendung die Herrschaft der Gesetze oder den Staat. Urrechte und Zwangsrechte sind daher die beiden Bedingungen, deren nothwendige Vereinigung den Staat fordert.

Nur im Staat und durch denselben sind die Zwangsrechte anwendbar, nur durch deren Anwendung sind die Urrechte gültig. Mithin giebt es abgesehen vom Staat keine eigentliche Geltung der Urrechte, es giebt keinen besonderen Stand der Urrechte und in diesem Sinn keine Urrechte des Menschen. Der Begriff der Urrechte, nicht ihre Geltung, geht dem Staate voran, und es muß daher vor allem ausgemacht werden, worin dieser Begriff besteht*).

Die Urrechte begreifen die Bedingungen in sich, unter denen allein Personen in der Sinnenwelt möglich sind. Nun besteht die Persönlichkeit darin, die freie Ursache ihrer Handlungen zu sein. Wenn die Bedingungen aufgehoben werden, unter denen

*) Rechtslehre. I Cap. Deduction des Urrechts. §. 9. S. 110—111.

eine Perſon in der Sinnenwelt als freie Urſache (abſolute Cauſalität) handeln kann, ſo iſt die Möglichkeit der Perſon ſelbſt aufgehoben. Die erſte Bedingung, als freie Urſache in der Sinnenwelt zu handeln, iſt daher die ſinnliche Erſcheinung der Perſon, der Leib als Repräſentant des Ich in der Sinnenwelt, das ſinnliche Ich ſelbſt. Mein Leib iſt frei; keine andere Perſon darf ihn zum Gegenſtande ihrer unmittelbaren Einwirkung d. h. ihres Zwanges machen: das iſt das erſte Urrecht. Als freie Urſache handeln, heißt nach Begriffen oder Zwecken handeln. Ich kann in der Sinnenwelt nur dann zweckmäßig handeln, wenn ich Objecte nach meinen Zwecken behandeln, alſo meinen Zwecken unterordnen kann. Dieſelben Objecte können nicht zugleich durch meine Zwecke und durch die eines Anderen beſtimmt werden. Alſo muß ich, um zweckmäßig handeln oder Perſon in der Sinnenwelt ſein zu können, Objecte ausſchließend beſtimmen, nur nach meinen Zwecken behandeln und dieſen ausſchließend unterordnen dürfen. Die ausſchließende Unterordnung der Objecte unter meine Zwecke macht ſie zu meinem Eigenthum. Ohne Eigenthum keine Perſon: das iſt das zweite Urrecht. Alles zweckmäßige Handeln beſteht in einer Reihe von Handlungen, die von der Gegenwart in die Zukunft geht. Ich kann mir keinen Zweck in der Gegenwart ſetzen, ohne ſeine Verwirklichung in der Zukunft zu wollen, ohne alſo meine eigene Zukunft d. h. die Fortdauer meiner Perſon, die Fortdauer meines Leibes, meine Selbſterhaltung zu wollen: das iſt das dritte Urrecht. Nur unter dieſen Bedingungen des mir eigenen, von fremdem Zwange unabhängigen Leibes, des Eigenthums und der Selbſterhaltung kann die Perſon in der Sinnenwelt als freie Urſache handeln; nur ſo iſt perſönliches Daſein in der Sinnenwelt überhaupt möglich *).

*) Ebendaſelbſt. I. §. 10—11. S. 112—119.

2. Die Rechtsgrenzen und deren Sicherung.

Dieſe Urrechte ſind unverletzbar. Sie werden verletzt, wenn ein Anderer von ſeiner Freiheit und ſeinen Urrechten gegen mich einen rechtswidrigen Gebrauch macht. Können aber die Urrechte rechtswidrig gebraucht werden, ſo muß ihr rechtmäßiger Gebrauch ſeine beſtimmte Grenze haben. Dieſe Grenze iſt beſtimmt durch die gegenſeitige Anerkennung der Perſonen, ihrer Freiheit, ihrer Urrechte. Aber dieſe Anerkennung iſt problematiſch und muß es ſein in Rückſicht der Objecte, welche ausſchließend nur in die Freiheitsſphäre dieſer Perſon fallen. Um das Eigenthum des Anderen anzuerkennen, muß ich wiſſen, welche Objecte ſein Eigenthum ſind. Keiner kann und darf alles beſitzen, das Eigenthum jedes Einzelnen iſt ein endliches Quantum; aber dieſes Quantum muß beſtimmt, deutlich begrenzt, die Grenze muß äußerlich bezeichnet ſein durch eine Declaration. Jeder muß ſein Eigenthum declariren. Entſteht in dieſer gegenſeitigen Declaration ein Streit, indem dieſelben Dinge von verſchiedenen Perſonen beanſprucht werden, ſo iſt eine Entſcheidung nothwendig, die nicht von den Parteien ſelbſt, ſondern nur von einem Dritten abhängen kann.

Keine Perſon ohne Eigenthum; kein Eigenthum ohne gegenſeitige Anerkennung des Eigenthums. Erſt durch dieſe wird, was vorher nur factiſcher Beſitz war, rechtsgültiges Eigenthum. Keine gegenſeitige Anerkennung ohne gegenſeitige Declaration und ohne die Bedingungen, unter denen jeder Streit über Mein und Dein rechtsgültig entſchieden werden kann *).

Setzen wir, die Urrechte ſeien beſtimmt und durch gegenſeitige Verabredung in feſte und deutlich bezeichnete Grenzen eingeſchloſſen, ſo iſt die nächſte nothwendige Forderung die Sicherheit

*) Ebendaſelbſt. I. §. 12. S. 120—136.

des ſo gegebenen Rechtszuſtandes. Keiner darf ſeine Rechtsgrenze überſchreiten. Wenn dazu jeder den guten, mit dem Rechtsgeſetz innerlich übereinſtimmenden Willen hat, ſo kann ſich jeder auf jeden verlaſſen, und die gegenſeitige Sicherheit iſt begründet in der rechtlichen Geſinnung, in der gegenſeitigen Treue, womit jeder an den getroffenen Verabredungen feſthält. Dann beruht die Rechtsgemeinſchaft auf dem Grunde der Geſinnung, auf der Moralität und iſt im Grunde ſchon eine ſittliche Gemeinſchaft*).

Indeſſen dürfen wir hier das Gebiet der Rechtsgemeinſchaft nicht überſchreiten und innerhalb deſſelben keinen Anſpruch auf die Moralität der Geſinnung, ſondern nur auf die Legalität der Handlungsweiſe machen. Das Rechtsgeſetz fordert die Sicherheit des Rechtszuſtandes. Dieſe Sicherheit giebt die rechtliche Geſinnung, aber dieſe Geſinnung und das Vertrauen auf dieſelbe (gegenſeitige Treue und Glauben) iſt durch kein Rechtsgeſetz hervorzubringen. Um aber die geforderte Sicherheit zu gewährleiſten, wird das Rechtsgeſetz für die Legalität der Handlungsweiſe, die es allein beanſprucht, zu ſorgen haben; es wird Veranſtaltungen treffen müſſen, welche die Handlungen in der Richtſchnur und den Grenzen des Rechts halten und zu dieſem Zwecke den guten Willen zwar keineswegs ausſchließen, aber entbehrlich machen. Das Recht muß geſichert ſein, ſelbſt wenn der gute Wille dazu nicht vorhanden iſt**).

Sind die Urrechte jeder Perſon ihrem Umfange nach begrenzt und die Rechtsgebiete beſtimmt, ſo beſteht jede Rechtsverletzung in der Nichtachtung der Rechtsgrenzen. Dieſe Nichtachtung iſt entweder gewollt oder nicht gewollt, entweder abſichtlich oder unabſichtlich: im erſten Fall iſt der Wille rechtswidrig, im anderen

*) Ebendaſelbſt. II Cap. §. 13. S. 137—139.

**) Ebendaſelbſt. II. §. 14. S. 139—40. Vgl. S. 142.

unachtſam. Der rechtswidrige Wille iſt der in der Handlung ausgeſprochene Wille zu ſchaden, der unachtſame ſchadet ohne es zu wollen; jener überſchreitet die Rechtsgrenze, die er kennt, dieſer beachtet (aus Nachläſſigkeit) die Rechtsgrenze nicht, die er kennen und beachten ſollte: durch beide iſt die Sicherheit des Rechtszuſtandes bedroht; gegen beide ſind daher jene Veranſtaltungen zu richten, welche den Rechtszuſtand ſichern.

### 3. Das Zwangsgeſetz und deſſen Princip.

Die Veranſtaltung, welche das Rechtsgeſetz trifft, muß ein Geſetz und, da der Rechtszuſtand in jedem Augenblicke verletzt werden kann, ein ſtets wirkſames Geſetz und zwar ein ſolches ſein, welches den Willen, auch den geſetzwidrigen, nöthigt, rechtmäßig zu handeln, d. h. ein Zwangsgeſetz.

Jeder Wille handelt nach ſeinen Zwecken. Wenn aus ſeiner Handlung die Erreichung des Zwecks folgt, ſo handelt er zweckmäßig; folgt das Gegentheil, ſo handelt er zweckwidrig d. h. ſo, wie er nicht handeln will. Ich will A haben und erreiche das Gegentheil von A. Dabei kann der Zweck richtig und nur die Handlungsweiſe falſch oder thöricht ſein. Wenn ich aber, gerade darum, weil ich A will, das Gegentheil von A erreiche, ſo iſt nicht bloß meine Handlungsweiſe, ſondern der Zweck ſelbſt zweckwidrig, ſo handle ich nicht bloß, wie ich nicht handeln will, ſondern ich will etwas, das ich nicht will; ſo kann ich A unmöglich wollen. Mein Wille vernichtet ſich in dieſem Falle ſelbſt, er iſt der Grund ſeiner eigenen Vernichtung.

In dieſem Falle nun ſoll ſich jeder unrechtmäßige Wille befinden; er iſt dann in die Lage gebracht, ſich ſelbſt zu vernichten. Was der unrechtmäßige Wille begehrt, iſt ein Vortheil auf Koſten und zum Schaden des Anderen: das iſt ſein Zweck; das Gegen-

theil dieſes Zwecks iſt das Uebel, welches ihm zuſtößt, ſein eigener Nachtheil und Schaden. Wenn nun jedes Unrecht nothwendig zum eigenen Schaden ausſchlägt, ſo iſt jeder rechtswidrige Zweck zweckwidrig, ſo iſt jeder unrechtmäßige Wille in der Lage, etwas zu wollen, das er nicht will und damit ſich ſelbſt zu vernichten. Er iſt es durch den Cauſalzuſammenhang zwiſchen Unrecht und Uebel. Dieſe nothwendige Verbindung macht das Geſetz, das Zwangsgeſetz. Hier iſt das Princip aller Zwangsgeſetze, auf das ſich die peinliche Geſetzgebung gründet. Das Zwangsgeſetz iſt diejenige Veranſtaltung des Rechtsgeſetzes, kraft deren jeder unrechtmäßige Wille ſich nothwendig ſelbſt vernichtet. Der rechtswidrige Wille iſt ſo weit gegangen, die Rechtsgrenze zu überſchreiten; das Zwangsgeſetz treibt ihn durch das Uebel, daß er ſich ſelbſt vermöge deſſelben zuzieht, in ſeine Grenzen zurück. Der unachtſame Wille iſt nicht weit genug gegangen, um die Rechtsgrenze deutlich zu ſehen; er hat den Anderen (ohne es zu wollen) beſchädigt, und der Verluſt fällt auf ihn ſelbſt zurück. So treibt ihn das Zwangsgeſetz zur Vorſicht, damit er die Grenzen wohl in Acht nehme. Die Folge iſt, daß jeder ſich in ſeinen ihm zugemeſſenen Grenzen hält, und ſomit das Gleichgewicht des Rechts ſich wiederherſtellt*).

Kein Rechtszuſtand ohne Zwangsgeſetze, kein wirkſames Geſetz ohne Macht, ohne zwingende Macht, deren Träger nicht der Einzelne ſein kann, ſondern nur die Vereinigung der Perſonen, das Gemeinweſen, der Staat. Kein Naturrecht ohne Zwangsrecht, keine zwingende Macht ohne die Herrſchaft der Geſetze: daher iſt das Naturrecht in der That nur im gemeinen Weſen und unter poſitiven Geſetzen möglich; der Staat iſt das

*) Ebendaſelbſt. II. §. 14. S. 139—145.

realiſirte Naturrecht, er iſt nicht deſſen Aufhebung, ſondern Verwirklichung *).

## II.

## Die Staatsordnung.

### 1. Aufgaben: Staatsbürgervertrag, Geſetzgebung.

Der Rechtszuſtand, der zu ſeiner Aufrechthaltung die Zwangsgeſetze fordert, iſt nur in und durch den Staat möglich. Wie iſt der Staat ſelbſt möglich, der Rechtsſtaat? Es muß eine zwingende Macht errichtet werden, die nichts anderes will und wollen kann als den Rechtszweck, die Sicherheit des Rechtszuſtandes, die Sicherheit aller. Jeder Einzelne will ſeine eigene Sicherheit, er will dieſe vor allem, er ordnet dieſem ſeinem Privatzwecke den gemeinſamen Zweck unter. Darum darf die zwingende Macht oder die Gewalt niemals ein Privatwille ſein, ſondern nur der gemeinſame Wille. Dieſen zu finden iſt die erſte Aufgabe. „Es iſt die erſte Aufgabe des Staatsrechts und der ganzen Rechtsphiloſophie, einen Willen zu finden, von dem es ſchlechthin unmöglich ſei, daß er ein anderer ſei als der gemeinſame Wille," oder was daſſelbe heißt: „einen Willen zu finden, in welchem Privatwille und gemeinſamer ſynthetiſch vereinigt ſeien **)."

Der gemeinſame Wille iſt der übereinſtimmende; die Uebereinſtimmung kann nur gefunden werden durch Uebereinkunft oder Vertrag: es iſt daher der Staatsbürgervertrag, der den gemeinſamen Willen findet und feſtſtellt. Dieſe Feſtſtellung iſt das Geſetz. Die Geſetzgebung hat zwei Aufgaben: die Feſtſetzung der Rechte und gegenüber den Rechtsverletzungen die Feſtſetzung der

---

*) Ebendaſelbſt. II. §. 15. S. 145—149.

**) Ebendaſelbſt. III Cap. §. 16. II. S. 151.

Strafe. Die Lösung der ersten Aufgabe geschieht in der bürgerlichen, die der zweiten in der peinlichen Gesetzgebung *).

## 2. Staatsgewalt und Constitution.

Der gemeinsame Wille sei gefunden, das Gesetz stehe fest; es soll herrschen, der gemeinsame Wille soll die Gewalt haben. Diese Gewalt ist die Staatsgewalt; sie führt die Gesetze aus d. h. sie regiert. Zur Ausführung der Gesetze gehört 1) die Macht, die Rechtsverletzung zu verhüten: die Polizeigewalt, 2) die Macht zu urtheilen, ob eine Rechtsverletzung stattgefunden hat: die richterliche Gewalt, 3) die Macht, das Unrecht zu bestrafen: die Strafgewalt. Die Staatsgewalt regiert, richtet und straft; den Inbegriff dieser Befugnisse nennen wir die Executive oder die Rechtsverwaltung **).

Nun hängt der ganze Rechtszustand davon ab, daß Macht und Gesetz vollkommen eines sind. Die Staatsgewalt kann nur gesetzmäßig handeln. Was sie thut, ist gesetzlich; wenn die öffentliche Gewalt selbst ungerecht handeln könnte, so würde eben dadurch die Ungerechtigkeit gesetzmäßig und der Rechtszustand unmöglich. Mithin muß es unmöglich gemacht sein, daß sie ungerecht handelt; es muß ein Gesetz geben, welches die Rechtsverwaltung fest an das Gesetz bindet: ein Gesetz zur Sicherheit des Gesetzes, zur Garantie, daß die Regierung nicht gesetzwidrig handeln kann. Dies Gesetz ist das Fundamentalgesetz des Staates oder das constitutionelle ***).

Wenn diejenigen, die das Recht zu vertreten haben, thun

*) Ebendaselbst. III. §. 16. III. S. 152—153.

**) Ebendaselbst. III §. 16. IV. S. 153 — 155. Vgl. VII. S. 166.

***) Ebendaselbst. III. §. 16. V. S. 155—157.

und laſſen können, was ſie wollen, ſo iſt keine Sicherheit gegeben, daß ſie geſetzmäßig handeln, daß ſie niemals Unrecht thun. Dieſe Sicherheit iſt nur dann vorhanden, wenn die Executoren für ihre Handlungen Rechenſchaft ablegen müſſen oder verantwortlich ſind. Der Rechtsſtaat iſt bedingt durch die Verantwortlichkeit der Rechtsverwalter; ohne dieſe Verantwortlichkeit giebt es keinen Rechtsſtaat. Mithin iſt eine Macht nöthig, der ſie verantwortlich ſind, die das Recht, die Executoren zur Rechenſchaft zu ziehen, und damit die Aufgabe hat, die Rechtsverwaltung zu beaufſichtigen: eine beaufſichtigende Macht oder ein Ephorat. Wenn Executive und Ephorat zuſammenfallen, ſo giebt es kein Ephorat. Mithin müſſen beide Mächte getrennt ſein: in dieſer Trennung beſteht die conſtitutionelle Bedingung, von der die Möglichkeit des Rechtsſtaats abhängt. Wie aber ſoll die Executive und wie das Ephorat gebildet werden*)?

### 3. Bildung der Executive. Die Staatsformen.

Eines leuchtet ſogleich ein. Da Executive und Ephorat nie zuſammenfallen dürfen, weil ſonſt Richter und Partei eine Perſon wären, ſo kann in keinem Fall die Gemeinde ſelbſt (Alle) die Executive führen. Wenn die Gemeinde ſelbſt das Recht verwaltet und Unrecht thut, wer ſoll ſie richten? Außer ihr giebt es keinen Richter; es giebt niemand, der ſie zur Verantwortung ziehen könnte, ſie iſt darum unverantwortlich. Unverantwortlich regieren, heißt despotiſch regieren. Regiert die Gemeinde ſelbſt, ſo haben wir die Demokratie; die demokratiſche Verfaſſung iſt nothwendig despotiſch, ſie iſt unter allen Verfaſſungen die allerunſicherſte, ſie iſt nicht bloß unpolitiſch, ſondern ſchlechterdings rechtswidrig**).

*) Ebendaſelbſt. III. §. 16. VI. S. 157—160.

**) Ebendaſelbſt. III. §. 16. VI. S. 158—160.

Die Executive kann daher niemals bei der Gemeine ſelbſt ſein, weil dadurch die Möglichkeit des Ephorats ausgeſchloſſen wäre. Alſo kann ſie nur ausgeübt werden durch Vertreter der Gemeine d. h. durch Repräſentanten. Dieſe Vertretung erlaubt verſchiedene Formen. Entweder iſt der mit der Staatsgewalt bekleidete Repräſentant Einer oder eine Körperſchaft: im erſten Fall iſt die Verfaſſung monarchiſch, im zweiten republikaniſch. Die regierende Körperſchaft wird entweder durchgängig gewählt oder ergänzt ſich durchgängig durch Cooptation oder bildet ſich zum Theil durch Wahl, zum Theil durch Cooptation: im erſten Fall haben wir die reine (rechtmäßige) Demokratie, im zweiten die reine Ariſtokratie, im dritten eine aus beiden gemiſchte Form (Ariſto-Demokratie). Entweder wird der Repräſentant geboren oder gewählt; wird er gewählt, ſo haben wir ein Wahlreich, das entweder unbeſchränkt oder beſchränkt iſt. Es giebt eigentlich nur eine wirkliche Schranke: die Geburt. Iſt das Wahlrecht bedingt durch die Geburt, ſo haben wir die erbliche Ariſtokratie; wird der Repräſentant geboren, ſo haben wir die erbliche Monarchie oder die Adelsherrſchaft (das Patriciat); beides vereinigt ſich in der feudalen Monarchie, in welcher die oberſte Gewalt bei dem erblichen König und die höchſten Staatsämter bei dem Geburtsadel ſind.

Alle Verfaſſungen ſind rechtmäßig unter der Bedingung des Ephorats, alle ſind rechtswidrig (despotiſch) ohne dieſe Bedingung. Unter den rechtswidrigen kann man nur noch fragen, welche am wenigſten zweckwidrig iſt? Offenbar die, in welcher die Regenten, wenn ſie ungerecht handeln, am meiſten zu fürchten haben; das ſind die erblichen Gewalthaber, die für ihre Nachkommen beſorgt ſein müſſen und bei denen daher das eigene Intereſſe, wenn ſie es richtig verſtehen, ein Palliativmittel des Ephorats bildet *).

*) Ebendaſelbſt. III. §. 16. VI. S. 161—163.

Mit der Executive iſt die geſetzmäßige Staatsgewalt conſtituirt. Ihre Träger ſind Repräſentanten der Gemeine, ihre Macht daher keine urſprüngliche, ſondern eine übertragene, gegründet auf den beſonderen Uebertragungscontract, der als conſtitutionelles Geſetz die abſolute Uebereinſtimmung aller Staatsbürger fordert. Handelt es ſich um die Feſtſtellung des gemeinſamen Willens, ſo iſt nie die Majorität, ſondern nur die vollkommene Einſtimmigkeit deren rechtsgültiger Ausdruck. Die Nichtübereinſtimmenden müſſen entweder der Majorität beipflichten, wodurch die Einſtimmigkeit entſteht, oder ſie können in einem Staat, mit deſſen Grundlagen ſie nicht einverſtanden ſind, nicht leben *).

Iſt die Staatsgewalt feſtgeſtellt, ſo repräſentirt ſie den gemeinſamen Willen. Im Unterſchiede davon iſt jeder andere Wille Privatwille, der ſich dem gemeinſamen ſchlechterdings unterzuordnen hat; der Staatsgewalt gegenüber ſind die anderen Bürger nur ein Aggregat von Unterthanen, keine Gemeine, kein Volk; denn ſie ſind Gemeine nur als gemeinſamer Wille, und dieſer iſt allein in der Staatsgewalt rechtsgültig repräſentirt, nicht in der Summe der einzelnen Bürger.

Die Staatsgewalt iſt nicht Privatwille; ihre Handlungen haben keine Privatzwecke; ihre Träger müſſen von Privatzwecken und Privatperſonen unabhängig und deshalb ſo geſtellt ſein, daß ihre perſönliche Unabhängigkeit vollkommen geſichert iſt. Alle Aeußerungen der Staatsgewalt ſollen mit dem Geſetz, alſo auch unter ſich übereinſtimmen, jeder Bürger von dieſer Geſetzmäßigkeit und Uebereinſtimmung aller Regierungshandlungen überzeugt ſein können: was die Regierung thut, muß daher der öffentlichen Beurtheilung ausgeſetzt ſein und deshalb den Charakter voller Publicität haben **).

*) Ebendaſelbſt. III. §. 16. VII. S. 164 flgd.

**) Ebendaſelbſt. III. §. 16. VIII. S. 166—68.

Wenn nun aber die Staatsgewalt ſelbſt das Recht verletzt, ſei es daß ſie in einem beſtimmten Falle das Geſetz nicht ausübt oder ſelbſt geſetzwidrig handelt, ſo iſt dadurch die Einſtimmigkeit ihrer Handlungen und damit die Gerechtigkeit ſelbſt aufgehoben, nicht bloß für dieſen, ſondern für alle Fälle, die vorhergehenden und künftigen. Es giebt keine Gerechtigkeit mehr. Es iſt auch keine Möglichkeit vorhanden, für den einzelnen Fall an eine höhere Inſtanz zu appelliren, denn es giebt keine höhere Inſtanz, weil es keine höhere Staatsgewalt geben kann als die höchſte. Ihre Rechtsſprüche ſind inappellabel *).

### 4. Bildung des Ephorats.

Hier entſteht die Frage: was ſichert uns die durchgängige Geſetzmäßigkeit aller Handlungen der Staatsgewalt? Da es im Reiche der Möglichkeit liegt, daß ſie Unrecht thut, ſo muß in der Verfaſſung des Staats ein Zwangsgeſetz gegen das mögliche Unrecht der Staatsgewalt enthalten ſein, ein Geſetz, das ſelbſt conſtitutioneller Natur iſt. Was für ein Geſetz erfüllt dieſe Bedingung?

Die Staatsgewalt iſt für ihre Handlungen zwar in jedem einzelnen Falle inappellabel, aber für ihre Handlungsweiſe überhaupt nicht unverantwortlich; ſie muß zur Rechenſchaft gezogen, verantwortlich gemacht, gerichtet werden können. Aber wer ſoll ſie richten? Offenbar nicht ſie ſelbſt ſich ſelbſt; ſonſt wäre Richter und Partei eine Perſon. Auch nicht der Einzelne als ſolcher, denn er iſt Unterthan der Staatsgewalt; alſo nur die Gemeine. Nun giebt es keinen anderen gemeinſamen Willen, als den in der Staatsgewalt dargeſtellten, es giebt dieſer gegenüber keine Gemeine. Wie ſoll die Gemeine ſie richten können? Um zu

*) Ebendaſelbſt. III. §. 16. IX. S. 168—69.

richten, muß ſie ſich verſammeln. Wer ſoll ſie zuſammenberufen dürfen? Hier liegt die Schwierigkeit.

Nur das Geſetz ſelbſt kann es thun, das Staatsgrundgeſetz. Es muß daher in der Conſtitution der Fall vorgeſehen und, wenn er eintritt, die Gemeine befugt ſein, als ſolche zu handeln. Die Conſtitution könnte deßhalb die Beſtimmung getroffen haben, daß ſich von Zeit zu Zeit die Gemeine verſammeln ſolle, um die Rechenſchaft der Regierung abzunehmen. Aber es wäre nicht zweckmäßig, die Gemeine ohne Noth zu verſammeln. Die Conſtitution wird daher die Verſammlung der Gemeine nur für den Fall der Noth beſtimmt haben. Der Fall der Noth iſt die Ungerechtigkeit der Regierung. Für dieſen Fall wird die Gemeine verſammelt, um die Staatsgewalt zu richten.

Aber vorher muß geurtheilt werden, daß der Fall der Noth wirklich eingetreten iſt. Wer ſoll die Macht haben, dieſes Urtheil zu ſprechen? Nicht die Gemeine ſelbſt, da ſie erſt durch ein ſolches Urtheil als Gemeine zuſammentreten und handeln darf; noch weniger die Staatsgewalt oder beliebige einzelne Perſonen. Alſo iſt zu dieſem Zweck eine beſondere, durch die Conſtitution beſtimmte Macht nöthig, welche das Amt hat, die Staatsgewalt zu beaufſichtigen, ihre Handlungsweiſe zu beurtheilen, den Fall der Noth zu erkennen, in dieſem Fall die Gemeine zuſammen zu rufen. Dieſe Macht iſt das Ephorat*).

### 5. Das Staatsinterdict.

Das Ephorat iſt als ſolches von der Staatsgewalt vollkommen unabhängig, beide Gewalten ſind getrennt, das Ephorat daher gar nicht executiv, ſondern nur prohibitiv, nicht poſitiv, ſondern nur negativ, ähnlich wie die römiſchen Volkstribunen.

*) Ebendaſelbſt. III. §. 16. IX. S. 169—171.

Es erklärt: die Regierung hat ungerecht gehandelt; da nun die ganze Rechtsgültigkeit der Staatsgewalt in der Geſetzmäßigkeit aller ihrer Handlungen beſteht, ſo iſt die (für ungerecht befundene) Staatsgewalt aufgehoben und keine ihrer Handlungen mehr gültig. Die Macht des Ephorats iſt nur prohibitiv, aber abſolut prohibitiv: ihr Spruch iſt das Staatsinterdict*).

Auf dieſen Spruch tritt die Gemeine zuſammen. Der Proceß wird inſtruirt; die Ephoren ſind die Kläger, die Staatsgewalt iſt im Anklagezuſtand, die Gemeine iſt Richter. Wird die Staatsgewalt freigeſprochen, ſo ſind die Ephoren ſchuldig, das Gemeinweſen durch Aufhebung des ganzen Rechtsganges in eine große Gefahr gebracht zu haben. In ſolchen Fällen iſt auch der Irrthum ein öffentliches Verbrechen; der Schuldige in dieſem Fall hat den Staat gefährdet, ſeine Schuld iſt Hochverrath**).

Die Ephoren ſelbſt müſſen in ihrer perſönlichen Stellung unabhängig ſein von allen beſtechlichen Einflüſſen der Staatsgewalt und abſolut unverletzbar für jeden. Sie ſind ſacroſanct; ihre Verletzung iſt Hochverrath; ſie werden ernannt nicht durch die Staatsgewalt, ſondern durch das Volk; ſie haben ihre Macht nicht lebenslänglich, und jeder Ausſcheidende iſt ſeinem Nachfolger Rechenſchaft ſchuldig über ſeine Amtsführung. Es müßten daher alle Ephoren beſtechlich ſein, wenn einer es iſt. Darum iſt die letzte Gefahr, die es für die öffentliche Sicherheit giebt, ſo gut als undenkbar: daß ſich nämlich die Executoren und Ephoren zur Unterdrückung des Volkes vereinigen. Sollte der äußerſte Fall eintreten, ſo wird entweder das Volk ſich aus freien Stücken erheben und der öffentlichen Ungerechtigkeit ein Ende machen, oder Einzelne werden eine Rebellion verſuchen, von de-

*) Ebendaſelbſt. III. §. 16. IX. S. 172.

**) Ebendaſelbſt. III. §. 16. IX. S. 172—177.

ren Ausgange es abhängt, ob das Recht die Macht haben soll oder nicht*).

Die hier entwickelte Staatsordnung hat keinen anderen Zweck, als den Rechtsweg zu sichern. Je vorsichtiger für alle Fälle die Sicherheitsanstalten getroffen sind, um so weniger wird es nöthig sein sie zu brauchen. Das formulirte Gesetz nöthigt die Menschen, bedächtig zu handeln und sich nach der Formel zu richten, wodurch man am sichersten ist, kein Unrecht zu thun. Eben deßhalb „ist die Formel eine der größten Wohlthaten für den Menschen". Wo diese Anstalten getroffen sind, sind sie überflüssig, und nur da, wo sie nicht sind, wären sie nöthig**).

## III.

## Die Gründung des Staates.

### 1. Der Eigenthumsvertrag.

Es ist nicht genug zu sagen, daß der Rechtsstaat sich auf den Staatsbürgervertrag gründet; es muß gezeigt werden, wie der Staat aus dem Vertrage hervorgeht und aus welchem? Alle Rechtsgemeinschaft fordert die gegenseitige Anerkennung der Personen in der wechselseitigen Ausschließung ihrer Freiheitssphären. Da sich die persönlichen Willensgebiete wechselseitig anerkennen und ausschließen sollen, so liegt darin, daß sie auch in einander gerathen und sich gegenseitig stören können. Sie können es, aber wollen es nicht; sie wollen sich gegenseitig nicht bekämpfen, sondern vertragen, also jeden Streit, in welchem verschiedene Personen dieselben Objecte beanspruchen, gütlich beilegen. Diese Absicht ist den Personen gemeinsam, sonst wäre eine Rechtsgemeinschaft nicht möglich. Ist der Vertrag geschlossen, so sind

*) Ebendaselbst. III. §. 16. X—XIII. S. 177—184.

**) Ebendaselbst. III. §. 16. XV. S. 185—187.

dadurch die verſchiedenen Willen in Rückſicht ſowohl der Form als der Materie (der Objecte) wirklich geeinigt: wir haben den formaliter und materialiter gemeinſamen Willen. Dieſer Wille erſtreckt ſich weiter als der Privatzweck des Einzelnen. Ich will nicht bloß das Meinige; ich verpflichte mich zugleich, das des Anderen nicht zu wollen, nicht zu begehren; mein Wille erſtreckt ſich demnach mit auf die fremde Freiheitsſphäre, aber nur negativ. Wenn ich den Vertrag einmal verletze, ſo habe ich ihn total verletzt; er iſt ſo gut als vernichtet. Der Vertrag muß daher dauernd ſein oder als Geſetz gelten *).

Der Vertrag löſt die möglichen (von der Natur keineswegs ausgeſchloſſenen) Streitigkeiten der Perſonen und bringt dadurch ihre verſchiedenen Freiheitsſphären in das richtige, durch den gemeinſamen Willen ſelbſt feſtgeſetzte Verhältniß. Der Streit entſteht durch Anſpruch verſchiedener Perſonen auf dieſelben Objecte. Das ſtreitige Object kann nicht der Leib ſein, niemand kann den Leib des Anderen als den ſeinigen beanſpruchen; Object des Streites ſind daher nur Sachen, und der darauf bezügliche Vertrag iſt Eigenthumsvertrag. Ohne Eigenthumsvertrag keine Rechtsgemeinſchaft, kein Staat, alſo auch kein Staatsbürgervertrag. Der Eigenthumsvertrag iſt daher der erſte Theil oder die erſte Bedingung des Staatsbürgervertrages **).

Dieſer Satz enthält ſchon alle die Folgerungen in ſich, welche den eigenthümlich ſocialiſtiſchen Charakter der fichte'ſchen Politik ausmachen. Wenn nämlich der Eigenthumsvertrag die erſte Bedingung des Staatsbürgervertrages bildet, ſo können nur

*) Grundlage des Naturrechts. Zweiter Theil oder angewandtes Naturrecht. 1797. (S. W. II Abth. A. I Bd.) I Abſchn. §. 17. A. S. 191—194.

**) Ebendaſelbſt. I. §. 17. B. S. 195—196.

Eigenthümer Staatsbürger werden, ſo müſſen alle Staatsbürger Eigenthümer ſein, und da keine Perſon von der Rechtsgemeinſchaft und vom Staatsrecht ausgeſchloſſen ſein darf, ſo muß jede Perſon Eigenthum haben. Da ferner der Staat für die Sicherheit des Rechtszuſtandes zu ſorgen hat, dieſe Sicherheit aber davon abhängt, daß jeder das Eigenthum des Anderen anerkennt unter der Bedingung, daß auch das ſeinige anerkannt wird, alſo unter der Bedingung, daß auch er Eigenthümer iſt; ſo folgt, daß der Staat dafür ſorgen muß, daß jeder Eigenthum hat.

### 2. Der Schutz- und Vereinigungsvertrag.

In dem Eigenthumsvertrage verpflichtet ſich die Perſon bloß, das fremde Eigenthum nicht antaſten zu wollen, unter der immer vorausgeſetzten und ſelbſtverſtändlichen Bedingung, daß auch das ihrige nicht angetaſtet wird; ihr Wille in Rückſicht auf das fremde Eigenthum iſt vermöge dieſes Vertrages bloß negativ. Das iſt nicht genug. Das Eigenthum jedes Einzelnen kann verletzt werden; die Verletzung hebt den ganzen Vertrag und damit das Eigenthum ſelbſt auf. Soll alſo der Eigenthumsvertrag gelten, ſo iſt zu ſeiner Sicherung ein zweiter Vertrag nöthig, welcher die zweite Bedingung des Staatsbürgervertrages ausmacht: der Schutzvertrag. Ich verpflichte mich, das Eigenthum des Anderen nicht bloß nicht angreifen, ſondern gegen jede Verletzung ſchützen und vertheidigen zu wollen; die Leiſtung, zu welcher der Eigenthumsvertrag mich verbindet, war nur negativ; die des Schutzvertrages iſt poſitiv*).

Hier entſteht eine Schwierigkeit. Wie iſt die Rechtsbegründung des Schutzvertrages möglich? Die Leiſtung iſt bedingt durch die Gegenleiſtung; ſie wird erſt durch dieſe rechtlich begrün-

*) Ebendaſelbſt. I. §. 17. B. S. 197—198.

det. Wie kann eine positive Leistung rechtlich begründet werden? Die Gegenseitigkeit macht auf jeder Seite die Verpflichtung zur Leistung problematisch. Jeder sagt: ich brauche erst zu leisten, wenn der Andere geleistet hat. So setzt die Leistung auf jeder Seite sich selbst voraus. Im Vertrage verspreche ich die Leistung; rechtskräftig und bindend wird der Vertrag durch die Erfüllung des Versprechens; ist diese Erfüllung (Leistung) eine künftige, so ist der ganze Vertrag problematisch.

Nun darf der Schutzvertrag nicht problematisch sein, denn sonst wäre es auch der Eigenthumsvertrag. Es giebt nur eine Bedingung, unter der er aufhört problematisch zu sein: wenn die Erfüllung nicht in die Zukunft gestellt bleibt, sondern mit dem Versprechen selbst in einen Act zusammenfällt. Die Contrahenten im Schutzvertrage geben ihr Versprechen und erfüllen es zugleich, indem sie eine schützende Macht errichten helfen, welche im Stande ist, die Eigenthumsrechte jedes Einzelnen zu sichern. Diese Macht ist der Staat. Der Schutzvertrag ist nur dann rechtskräftig und rechtsgültig, wenn jeder Contrahent mit diesem Vertrage zugleich in den Staat eintritt oder, was dasselbe heißt, Staatsbürger wird. Dadurch thut jeder das Seinige, um den Andern zu schützen; beide begeben sich unter eine gemeinsame Schutzmacht. Wer ist jetzt der Zuschützende? Wer hat den ersten Anspruch auf den Beistand jener Schutzmacht? Offenbar nicht diese oder jene bestimmte Person, sondern wer zuerst in seinem Rechte verletzt wird. Und weil ein solcher Angriff, jeden treffen kann, so sind alle auf gleiche Weise Gegenstand der Schutzmacht, d. h. jede einzelne Person (nicht als solche, sondern) als Glied des in jener gemeinsamen Macht vereinigten Ganzen. Wie der Eigenthumsvertrag zu seiner Aufrechthaltung den Schutzvertrag fordert, so fordert dieser zu seiner Geltung den Verei-

nigungsvertrag, der die Einzelnen zu Gliedern eines Ganzen macht und dadurch den gemeinsamen Willen in ein Gemeinwesen oder einen Staat verwandelt. So vollendet und erfüllt sich in diesen beiden Bedingungen des Eigenthums- und Schutz-(Vereinigungs)vertrages der Staatsbürgervertrag *).

### 3. Verhältniß des Einzelnen zum Staat **).

Der Einzelne leistet dem Staat, was er ihm schuldig ist; er giebt seinen Beitrag und begründet dadurch seinen rechtsgültigen Anspruch auf den Schutz des Staates für sein ganzes Eigenthum, für den ganzen Umfang seiner persönlichen Freiheitssphäre. Die bürgerlichen Pflichten und Rechte stehen in Wechselwirkung und bedingen sich gegenseitig.

Hieraus erhellt das dreifache Verhältniß des Einzelnen zum Staat: er ist durch die Erfüllung seiner bürgerlichen Pflichten Glied des Staats, Miterhalter des Ganzen, Theilhaber an der Souveränetät; er ist in seinen Rechten durch die Macht des Gesetzes gesichert sowohl als beschränkt; überschreitet er seine Rechte, verletzt er seine Pflichten, so tritt ihm das Gesetz als richtende Macht gegenüber, er wird dem Gesetz unterworfen, und zwar kraft des Vereinigungsvertrages, der den Unterwerfungsvertrag einschließt. So ist das Individuum innerhalb des Staates Theilhaber an der Souveränetät, so weit es seine Pflichten erfüllt, und Unterthan im eigentlichen Verstande, sobald es seine Pflichten verletzt.

Aber das Individuum ist nicht bloß Glied des Staats; es gehört in den Staat nur mit einem Theil seiner Freiheitssphäre, denn nur auf gewisse Leistungen hat der Staat rechtsgültigen

*) Ebendaselbst. I. §. 17. B. S. 198—204.

**) Ebendaselbst. I. §. 17. B. S. 204—209.

Anſpruch; außerhalb derſelben iſt das Individuum frei und nur von ſich ſelbſt abhängig. Hier iſt die Grenze zwiſchen Menſch und Bürger, zwiſchen Menſchheit und Bürgerthum: die menſchliche und perſönliche Freiheit umfaßt mehr als bloß das Gebiet der bürgerlichen Rechte und Pflichten; der Staat hat die Pflicht, die Perſon in dem ganzen Umfange ihrer Freiheit zu ſchützen, aber die Freiheit fällt nicht ihrem ganzen Umfange nach in den Staat.

# Zehntes Capitel.

## Die Politik auf Grund des Naturrechtes. Die Gesetzgebung und der geschlossene Handelsstaat.

### I.

### Die Civilgesetzgebung.

#### 1. Das Recht leben zu können.

Das Princip des Selbstbewußtseins fordert die Rechtsgemeinschaft, diese fordert zu ihrer Verwirklichung den Staat und dieser zur Sicherung der öffentlichen Gerechtigkeit die verantwortliche Staatsgewalt d. h. die Bildung der Executive und des Ephorats und die Trennung beider. Darin besteht die bestimmte Staatsordnung, deren Grundlage bestimmte Verträge ausmachen. So weit ist die Rechtslehre entwickelt. Aber es ist nicht genug zu sagen, daß im Staat die Gesetze herrschen; es muß gezeigt werden, welcher Art die Gesetze sind, deren Herrschaft den Rechtsstaat ausmacht. Es ist nicht genug, die Sicherheit der Gesetzesherrschaft in einer bestimmten Staatsform zu fordern; es muß gezeigt werden, mit welchen Mitteln diese Sicherheit wirklich erreicht wird. Es handelt sich in der Lösung dieser Fragen um die Anwendung des Naturrechts d. h. um die auf das Naturrecht gegründete Politik.

Was der Staat schützen soll, sind die durch den Eigenthums-

vertrag festgesetzten, im Staatsbürgervertrage bestätigten Rechte der Einzelnen. Das festgesetzte und bestätigte Recht ist Gesetz; das Gesetz, welches die Grenzen des Mein und Dein feststellt, ist das Civilgesetz. Worin bestehen die zu schützenden Eigenthumsrechte?

Alles Eigenthum ist anerkannter Besitz; aller Besitz besteht in dem ausschließenden Gebrauche gewisser Objecte, also in einer durch Zwecke bestimmten Thätigkeit, die jede fremde Einmischung ausschließt. Nun geht jede durch Zwecke bestimmte Thätigkeit von der Gegenwart in die Zukunft. Ohne Ziel (d. h. Zukunft) keine gegenwärtige Thätigkeit, ohne diese keine künftige, keine Erreichung des Ziels. Alle Thätigkeit mithin ist bedingt durch einen in die Zukunft gerichteten Willen, der nicht möglich ist ohne den gegenwärtigen Wunsch nach Fortdauer. Setzen wir die Fortdauer als gefährdet, so ist das Lebensgefühl gehemmt; das Gefühl dieser Hemmung ist Schmerz, Gefühl des Mangels, Bedürfniß, Lebensbedürfniß, das empfunden wird als Hunger und Durst. Der Wunsch nach Fortdauer ist zunächst der Trieb, dieses Bedürfniß zu befriedigen, der Trieb, leben zu können, der Nahrungstrieb: die erste und ursprüngliche Triebfeder unserer Thätigkeit. Jeder will leben können; die Objecte, um leben zu können, sind die Lebensmittel; jeder will die zu seiner Erhaltung nöthigen Lebensmittel haben, und da aller Besitz durch die eigene Thätigkeit bedingt ist, so will jeder durch seine Thätigkeit sich die nöthigen Lebensmittel verschaffen oder, was dasselbe heißt, von seiner Arbeit leben können*).

Die Möglichkeit, sein leibliches Dasein selbst zu erhalten, ist offenbar die erste Bedingung des persönlichen Daseins in der Sinnenwelt und der Fortdauer desselben, also ein Urrecht der

*) Ebendaselbst. II Abschn. §. 18. S. 210—212.

Perſon: das erſte aller Urrechte, ein nothwendig anzuerkennendes, zu beſtätigendes, zu ſchützendes Recht.

### 2. Das Recht auf Arbeit.

Wenn jemand nicht ſo viel hat, um leben zu können, ſo hat er nicht, was er zu haben berechtigt iſt; er hat das Seinige nicht. Er anerkennt das fremde Eigenthum unter der Bedingung, daß auch das ſeinige anerkannt wird; nun beſitzt er nichts; alſo fehlt materiell die Bedingung, unter welcher ſeine Anerkennung erfolgt und nach dem Rechtsſatz allein beanſprucht werden darf. Wo bleibt ihm gegenüber die Sicherheit des fremden Eigenthums? Wo bleibt, wenn auch nur Einer Noth leidet, die Sicherheit Aller? Der Nothſtand iſt eine Sicherheitsfrage. Der Staat ſoll für die Sicherheit ſorgen; alſo darf er keinen Nothſtand dulden *).

Es darf im Staate keinen geben, der nicht von ſeiner Arbeit lebt und leben kann, weder Müſſiggänger noch Nothleidende. Mithin muß der Staat das Recht haben, die Thätigkeit der Einzelnen zu beaufſichtigen, um den Müſſiggang zu verhindern, und die Macht, Unterſtützungsanſtalten zu gründen, um den Armen zu helfen. Unterſtützungsanſtalten ſind Sicherheitsanſtalten. Jedem Gliede des Staats iſt das Recht, eine Perſon zu ſein (Urrecht) gewährleiſtet, alſo in erſter Linie das Recht, leben zu können: „daher hat der Arme ein abſolutes Zwangsrecht auf Unterſtützung.“ Jeder ſoll von ſeiner Arbeit leben können: mithin hat jedes Mitglied des Staats (nicht bloß die Pflicht zur, ſondern) auch das Recht auf Arbeit.

Es wird daher die bürgerliche Geſetzgebung ſo eingerichtet ſein müſſen, daß der Staat dieſe Aufgaben löſen, dieſe Bedin-

**) Ebendaſelbſt. II. §. 18. S. 212—213.

gungen erfüllen, jedem seiner Bürger das Recht auf Arbeit und Eigenthum sichern kann. Dieser Gesichtspunkt macht den fichte'schen Staat socialistisch und hat unter anderem auch die Theorie des geschlossenen Handelsstaats zu seiner Folge.

Die erste Aufgabe des Staats ist bedingt durch das erste aller Urrechte: er soll jedem das Recht sichern, durch seine Arbeit leben zu können. Diese erste Aufgabe und ihre Lösung ist durchaus socialökonomisch. Der Staat hat dafür zu sorgen, daß 1) die zum Lebensbedürfniß nöthigen Objecte in einer der Anzahl der Bürger entsprechenden Menge durch Arbeit erzeugt werden, 2) daß jeder durch seine Arbeit erwerben kann, was er braucht.

### 3. Die öffentlichen Arbeitszweige.

Die nächsten für das Lebensbedürfniß nothwendigen Objecte sind Erzeugnisse der Natur, die durch menschliche Arbeit hervorgebracht werden müssen: die erste und wichtigste Arbeit ist daher die natürliche Production; die zweite Aufgabe ist die durch die menschlichen Lebenszwecke geforderte Verarbeitung der Naturproducte (des Rohstoffs): die technische Arbeit, deren Ergebniß das Kunstproduct oder Fabrikat ist; jeder muß durch seine Arbeit erwerben können, was er braucht, der Producent die ihm nöthigen Fabrikate, der technische Arbeiter die ihm nöthigen Naturproducte (Lebensmittel); die dritte Aufgabe ist daher, daß Producte und Fabrikate gegen einander umgetauscht werden: die Arbeit, welche diesen Tausch vermittelt, ist der Handel. Mithin fordert der Staat zur Lösung seiner ökonomischen Aufgabe drei öffentliche Arbeitszweige: natürliche Production, Fabrikation, Handel; er fordert dem gemäß drei Arbeitsstände: Producenten, Fabrikanten, Kaufleute*).

*) Ebendaselbst. II. §. 19. A—E. S 217—237.

## 4. Die natürliche Production.

(Ackerbau und Bergbau, Viehzucht und Jagd.)

Die natürliche Production bezieht ſich auf Minerale, Pflanzen und Thiere. Die beiden erſten Reiche gehören dem Boden an. Der Gegenſtand der natürlichen Production iſt daher 1) Grund und Boden, 2) die Thiere; in der erſten Rückſicht iſt die Arbeit der natürlichen Production Ackerbau und Bergbau, in der zweiten Viehzucht und Jagd. Ackerbau und Viehzucht haben es mit der Cultur der Objecte zu thun, mit dem Anbau des Bodens, mit der Zähmung, Pflege und dem Gebrauch der Thiere. Bergbau und Jagd können ihre Objecte nicht durch Cultur erzeugen, ſondern haben ſie zu finden; der Bergbau die Minerale, um ſie an die Oberwelt zu ſchaffen, wo ſie dann weiter für menſchliche Lebenszwecke nutzbar gemacht werden; die Jagd die wilden Thiere, um ſie zu vernichten und durch ihre Vernichtung theils dem Ackerbau zu nützen, dem dieſe Thiere ſchaden, theils ein Material zu liefern, welches für menſchliche Lebenszwecke weiter nutzbar gemacht werden kann.

Was die Perſon erarbeitet, iſt ihr Product, ihr Beſitz und durch die Anerkennung von Seiten des Geſetzes ihr Eigenthum. Alle natürlichen Producte, die durch Cultur (des Bodens und der Thiere) gewonnen werden, fallen in den perſönlichen Beſitz und können daher geſetzmäßiges Privateigenthum ſein. Anders verhält es ſich mit den Dingen, welche die Natur allein producirt und die nur zu finden ſind. Es liegt in den Bedingungen des Bergbaues, daß er mit den vereinigten Kräften und Mitteln einer fortdauernden Geſellſchaft beſſer und zweckmäßiger betrieben werden kann, als durch den Einzelnen; daß daher am beſten der Staat den Bergbau beſorgen wird und die Producte deſſelben

Staatseigenthum oder natürliches Regal ſind. Die Geſetzgebung hat hier im Einzelnen die Grenzen zu beſtimmen zwiſchen Regal und Privatbeſitz. Es liegt in der Natur der Jagd, deren nächſter Zweck die Sicherung des Ackerbaues iſt, daß ihre Arbeit dem zur Laſt fällt, der die öffentliche Sicherheit zu beſorgen hat, alſo der Obrigkeit; da aber das erlegte Wild zugleich Vortheile gewährt, auf welche die Obrigkeit keinen Anſpruch hat und die Privateigenthum ſein können, ſo muß die Obrigkeit die Jagdgerechtigkeit an Privatperſonen veräußern und zu dieſem Zweck das äußere Gebiet derſelben in einzelne Reviere eintheilen. Auch hier wird die Geſetzgebung zu beſtimmen haben, wie weit die natürliche Jagdgerechtigkeit des Landeigenthümers reicht.

Die Producte des Ackerbaues und der Viehzucht fallen in den Privatbeſitz; das Culturland und die zahmen Thiere können und müſſen Privateigenthum ſein, ſo weit der Staat keinen Anſpruch darauf hat. Alles Eigenthum, welches erſt durch den Staat geſichert und damit rechtsgültig wird, iſt dem Staate verpflichtet; dieſer hat daher Anſpruch auf einen Theil des Eigenthums, auf einen Theil der Producte. Eine gewiſſe Abgabe iſt der Eigenthümer dem Staate ſchuldig und leiſtet ſie zunächſt in Producten oder Naturalien ſelbſt. Nach dieſem Abzug iſt das Uebrige abſolutes Privateigenthum*).

### 5. Die Fabrikation (Zünfte).

Die Verarbeitung der Naturproducte zum Dienſte der menſchlichen Lebenszwecke iſt die Aufgabe der Techniker oder Künſtler, wie ſie Fichte im weiteſten Sinne des Worts nennt. Die öffentliche Arbeit iſt nothwendig getheilt; nur ein beſtimmter Theil der Bürger iſt zur Fabrikation ausſchließend berechtigt und

*) Ebendaſelbſt. II. §. 19. A—C. S. 217—231.

bildet daher einen geſchloſſenen Arbeitsſtand oder eine Zunft. Da nun die Fabrikation ſelbſt wieder in ſo viele verſchiedene Arbeitszweige ſich theilt, ſo bilden die Fabrikanten ſo viele verſchiedene Zünfte. Die Gewerbefreiheit iſt damit ausgeſchloſſen. Nur dieſe Bürger haben das Recht, dieſe beſtimmten Fabrikate zu machen; nur von ihnen dürfen die anderen Bürger dieſe Fabrikate kaufen. Der Staat wird daher Sorge tragen müſſen, daß die gelieferten Arbeiten gut, die Fabrikanten alſo zu ihrer Arbeit nicht bloß berechtigt, ſondern auch befähigt ſind; er wird mithin das Recht dazu nicht ohne Prüfung ertheilen dürfen. Zu dieſer Prüfung ſind beſtimmte Regierungscollegien nöthig, die am beſten mit den Zünften ſelbſt zuſammenfallen *).

### 6. Der Handel.

Der Fabrikant muß von ſeiner Arbeit leben können. Dazu braucht er Naturproducte und muß dieſe daher durch ſeine Fabrikate erwerben können. So iſt der Tauſch zwiſchen Naturproducten und Fabrikaten nothwendig. Was iſt zu dieſem Tauſche nothwendig? Offenbar vor allem ſo viele Naturproducte, daß davon die Fabrikanten auch leben können: die Zahl der Fabrikanten iſt demnach bedingt durch die der Producenten und durch die Maſſe der innerhalb des Staats erzeugten Producte. Auch muß der Tauſch in jedem Augenblicke ſtattfinden können; daher iſt ein fortwährender, ununterbrochener Umtauſch nothwendig, der die beſondere Arbeit der Kaufleute erfordert. Nur dieſe ſind zu dieſer Arbeit berechtigt, nur ſie dürfen Producte und Fabrikate kaufen und verkaufen und müſſen von dieſer ihrer Arbeit leben können: ihre Zahl iſt daher abhängig von der Zahl der Producenten und Fabrikanten.

Nun iſt der Tauſch aber nur möglich, wenn die Producen-

*) Ebendaſelbſt. II. §. 19. D. S. 123—234.

ten verkaufen. Was ſie zu verkaufen haben, iſt ihr abſolutes Privateigenthum; ſie haben darüber die ausſchließende Verfügung und können daher den Preis ſo hoch ſtellen als ſie wollen. Ihre Producte ſind die nothwendigſten; können ſie den Preis derſelben nach Willkür ſteigern, ſo liegt es in ihrer Hand, die anderen Bürger in Nothſtand zu bringen. Aber der Staat darf den Nothſtand nicht dulden, den die Producenten hervorrufen können. Er muß daher im Stande ſein, den Preis der Lebensmittel auf ein beſtimmtes Maß herabzuſetzen, ohne deßhalb die Producenten zu zwingen. Das kann er nur, wenn er im Verkaufe der zum Leben nothwendigen Producte mit den Producenten und der zur Arbeit nothwendigen Fabrikate mit den Fabrikanten concurrirt: dieſe Concurrenz iſt möglich durch Staatsmagazine, und durch die Naturalabgaben der Bürger iſt der Staat im Beſitz ſolcher Magazine *).

### 7. Das Geld.

Der Staat kann auf den Preis der Lebensmittel beſtimmend einwirken. Aber wie will er die Producenten nöthigen, überhaupt zu verkaufen? Er darf in das abſolute Eigenthumsrecht nicht eingreifen, vielmehr iſt er verpflichtet, daſſelbe in ſeinem ganzen Umfange zu ſchützen. Und doch muß er fordern, daß die Lebensmittel verkauft werden, denn der Stoff dieſer Producte iſt den anderen Bürgern unentbehrlich. Alſo iſt der Staat genöthigt, Anſpruch zu machen auf den Stoff des Eigenthums, ohne auf das Eigenthum ſelbſt Anſpruch machen zu dürfen; er muß daher das Eigenthum ſelbſt unabhängig machen von ſeinem Stoff, d. h. er muß eine Form erfinden, die alles Eigenthum repräſentirt, den Werth aller Objecte: dieſe Form iſt das Geld, das Zeichen, für

*) Ebendaſelbſt. II. §. 19. E. S. 234—237.

welches im Staat zu jeder Zeit alles zu haben iſt, was man braucht. Die Summe des im Staate umlaufenden Geldes repräſentirt den Inbegriff alles Verkäuflichen auf der Oberfläche des Staats. Beide Größen bleiben in einem beſtändigen Verhältniß. Iſt die Menge des Geldes größer als die der Waaren, ſo werden dieſe um ſo theurer und das Geld um ſo billiger, ebenſo umgekehrt. Der Staat macht das Geld, er giebt ihm die Geltung, die daher nur conventionell iſt. Je weniger der Stoff, aus welchem das Geld gemacht wird, unter die Waaren gehört oder ſelbſt ein zweckmäßiges und werthvolles Object iſt, um ſo zweckmäßiger iſt das Geld; es repräſentirt bloß den Werth der Dinge, ohne ſelbſt einen anderen Werth, als die conventionelle Geltung zu haben. Daher empfiehlt ſich das Papier- und Ledergeld, deſſen Geltung nur ſo weit reicht, als der Staat, der ſie ihm giebt. Zugleich fordert der Weltverkehr die Exiſtenz eines durch ſeinen Stoff (ſeltener und werthvoller Metalle) überall gültigen Kaufmittels d. h. Gold- und Silbergeld: Weltgeld im Unterſchiede vom bloßen Landesgelde*).

### 8. Das Hausrecht.

Das in Geld verwandelte Eigenthum iſt reines oder abſolutes Eigenthum: es iſt das, was jedem von den Producten ſeiner Arbeit übrig bleibt nach Abzug aller dem Staate ſchuldigen Abgaben und Leiſtungen. An dieſes Eigenthum hat daher der Staat gar keinen Anſpruch; Abgaben vom Geldbeſitz ſind, wie ſich Fichte ausdrückt, „abſurd", denn es ſind Abgaben von etwas, das erſt dann mein iſt, nachdem ich alle dem Staate ſchuldigen Abgaben geleiſtet habe.

*) Ebendaſelbſt. II. §. 19. F. S. 237—239.

Wohl aber hat der Staat die Pflicht, dieſes mein reines Eigenthum zu ſchützen: er hat demnach etwas zu ſchützen, deſſen Beſtand er nicht näher kennt, auch zu unterſuchen kein Recht hat; er kann daher den Geldbeſitz der einzelnen Perſon nicht direct, ſondern nur indirect ſchützen, indem er den Ort ſichert, in welchem die Perſon mit ihrem reinen Eigenthume ſich ausſchließend aufhält: das iſt die Wohnung. Es giebt eine perſönliche Freiheitsſphäre, welche vom Staate unabhängig und deßhalb von ihm nicht angetaſtet ſondern nur geſchützt werden darf: das Privathaus. Jeder iſt Herr in ſeinem Hauſe; keiner darf mein Haus betreten, ohne daß ich es will; er muß anklopfen und ich herein ſagen, bevor er eintreten darf: der Riegel des Hauſes iſt die Grenze zwiſchen der Staatsgewalt und Privatgewalt; die öffentliche Gewalt reicht bis zum Schloſſe des Hauſes, nicht weiter. Der häusliche Verkehr ſteht nicht unter der Aufſicht des Staats, nicht unmittelbar unter der Hut der Geſetze; ſeine Sicherheit ruht allein in dem perſönlichen gegenſeitigen Vertrauen. Hier, wenn irgendwo, muß Treu und Glaube gelten. Eben darum iſt das Gaſtrecht heilig, weil es keine andere Grundlage hat als dieſe. Ein Menſch, dem Treu und Glaube nichts gelten, iſt im häuslichen Leben Gift. Und gegen dieſe Vergiftung des häuslichen Verkehrs durch ehrloſe Perſonen kann der Staat das Haus nur ſchützen, ſo weit er im Stande und durch die Geſetze berechtigt iſt, die Ehrloſigkeit öffentlich zu kennzeichnen*).

### 9. Kauf. Schenkung. Teſtament.

Das Eigenthum entſteht zunächſt durch Arbeit, dann durch Uebertragung, durch Dereliction von der einen und Acquiſition

---

*) Ebendaſelbſt. II. §. 19. F. S. 240. G—H. S. 240—46.

von der anderen Seite. Uebertragung kann geſchehen durch Kaufcontract, Schenkung (Erwerbung ohne Aequivalent) und Teſtament. So weit das Eigenthum unter die Aufſicht des Staats fällt (darunter fällt alles Eigenthum mit Ausnahme des Geldes und der Dinge, welche innerhalb der häuslichen Sphäre liegen, alſo alles relative Eigenthum), muß der Staat wiſſen, wer Eigenthümer iſt. Die Veränderung der Eigenthümer darf daher nicht ohne öffentliche Anerkennung und Beſtätigung ſtattfinden, die Uebertragungsverträge nicht ohne gerichtliche Form.

Die Rechte überhaupt ſind bedingt durch das Daſein der Perſonen in der Sinnenwelt. Dieſes perſönliche Daſein hebt der Tod auf. Was macht ein Teſtament, das doch den Willen eines Todten ausſpricht, rechtsgültig? Es iſt nicht der Wille des Todten, ſondern des Lebenden, der Rechtskraft ausübt und in Rückſicht auf ſein Vermächtniß (letzten Willen) die Rechtsgültigkeit fordert. Die Ueberzeugung von der Gültigkeit der Teſtamente iſt ein Gut für den Lebenden und ein Motiv ſeiner Arbeit. Jeder im Staat iſt Eigenthümer; jeder will die Ueberzeugung haben, daß ſein Vermächtniß gelten wird, die ſichere Ueberzeugung, die nur möglich iſt durch die geſetzliche Geltung der Teſtamente. Es iſt demnach der allgemeine Wille d. h. der Wille aller Einzelnen (volonté de tous), der den Teſtamenten geſetzliche Rechtsgültigkeit verſchafft, ohne welche jedes hinterlaſſene Eigenthum herrenloſes Gut ſein und darum Staatsgut werden würde*).

## II.

### Der geſchloſſene Handelsſtaat.

Wir kennen jetzt den Umfang und die Beſchaffenheit der

*) Ebendaſelbſt. II. §. 19. K. S. 255—259.

Rechte, welche die allgemeine Anerkennung fordern und bedürfen, deren Sicherung daher die Aufgabe und den Zweck des Staats ausmacht. Obgleich Fichte seine Theorie vom geschlossenen Handelsstaate nicht in seiner Rechtslehre selbst behandelt hat, so ist sie doch unmittelbar in dieser begründet und nur aus ihr zu verstehen. Darum ist in dem Zusammenhange der fichte'schen Philosophie hier der Punkt, davon zu reden *).

Der Staat soll das Eigenthum sichern, also auch die Bedingungen, welche das Eigenthum erzeugen, d. h. Arbeit und Absatz. Diese Bedingungen sollen jedem Staatsbürger gesichert sein. Also muß auch der Staat die Bedingungen in seiner Macht haben, unter denen er allein im Stande ist, jene Garantie zu leisten. Nun fordern die Lebensbedürfnisse die Arbeit der Production, Fabrikation und des Handels: es ist daher die Theilung der öffentlichen Arbeit in Arbeitszweige und Arbeitsstände nothwendig. Die Grundlage des Staats ist ökonomisch, landwirthschaftlich. Nach der Zahl der Producenten muß sich die der Fabrikanten, nach beiden die der Kaufleute richten. Dieses Verhältniß muß der Staat festsetzen und reguliren, sonst kann er die Garantie nicht leisten, die er leisten soll. Es ist das Gleichgewicht des Verkehrs im Staate, welches den Nothstand unmöglich macht **).

Dieses Gleichgewicht herzustellen und zu erhalten, muß der Staat die Arbeits- und Erwerbszweige schließen. Daher Ausschließung der Gewerbefreiheit. Nun soll der Handel den Tausch der Producte und Fabrikate vermitteln; er ist also bedingt durch

*) Der geschlossene Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftig zu liefernden Politik. 1800. S. W. I Abth. A. I Band.

**) Der geschlossene Handelsstaat. I Buch. I Cap.

die beiden Arbeitszweige der Producenten und Fabrikanten; werden dieſe geſchloſſen, ſo iſt die nothwendige Folge davon die Schließung des Handels. Das Gleichgewicht des Verkehrs ſoll nicht geſtört werden dürfen. Setzen wir nun, daß einheimiſche Producte und Fabrikate ausgeführt, ausländiſche eingeführt werden, ſo iſt jenes Gleichgewicht geſtört. Es iſt geſtört durch den Handel mit dem Auslande. Daher Ausſchließung des Freihandels, wie der Gewerbefreiheit. Wie der Staat in Rückſicht der Geſetzgebung und der richterlichen Gewalt ein ausſchließendes Ganze für ſich ausmacht, ſo ſoll er ein ſolches Ganze für ſich auch in Rückſicht des Handels ſein: „geſchloſſener Handelsſtaat". Daher Ausſchließung nicht bloß des Freihandels, ſondern auch der Schutzzölle, die Defraudationen und Schleichhandel, dieſen heimlichen Handelskrieg, zur Folge haben*).

Die Bedingung des Welthandels iſt das Weltgeld: der Staat hebt dieſe Bedingung auf, indem er Landesgeld einführt. Die Bedingung des geſchloſſenen Handelsſtaates iſt die ausreichende Production des eigenen Landes und die Pflege der einheimiſchen Induſtrie; die erſte Bedingung aber der ausreichenden Production iſt, daß die Natur des Staatsgebietes dieſelbe ermöglicht. Ein Staat, der dieſe natürlichen Bedingungen nicht hat, entbehrt die Grundlage einer ſelbſtſtändigen Exiſtenz. Fichte nennt dieſe Bedingung „die natürlichen Grenzen des Staats". Ein geſchloſſener Handelsſtaat iſt nur möglich, wenn der Staat ſeine natürlichen Grenzen hat d. h. in ſeinem Lande alle Bedingungen beſitzt zur ausreichenden Production.

Die Mängel der eigenen Landesbeſchaffenheit und der einheimiſchen Arbeit machen den Handel mit dem Auslande nothwendig.

*) Ebendaſelbſt. I Buch. I Cap. Zu vgl. VII Cap. u. II Buch. VI Cap.

Aber dieſer Handel ſoll nicht bei den Kaufleuten, ſondern beim Staate ſelbſt ſein; dieſer allein ſoll deshalb mit dem Monopole des Welthandels, das er durch ein dazu beſtimmtes Handelscollegium verwalten läßt, auch das Weltgeld haben dürfen*).

Allerdings wird durch eine ſolche Schließung des Handelsſtaats der Verkehr der Einzelnen mit dem Auslande gehemmt, der perſönliche Luxus eingeſchränkt und die Lebensannehmlichkeiten vermindert. Aber in demſelben Grade wird der Nationalcharakter in ſeiner Eigenthümlichkeit ausgeprägt, der Lebensgenuß und die Sitten vereinfacht. Mit dem Gleichgewichte des Verkehrs wird zugleich der öffentliche Wohlſtand erhalten, die Noth und damit die Vergehungen aus Noth vermindert, die innere und äußere Sicherheit des Staates befeſtigt. Wo aber bleibt dieſem geſchloſſenen Handelsſtaat gegenüber das kosmopolitiſche Intereſſe der Völker, das Intereſſe der Menſchheit und die Beförderung der Humanität? Dieſes Intereſſe, antwortet Fichte, liegt nicht im Handel, ſondern in der Wiſſenſchaft; ſie allein macht den Zuſammenhang der Menſchheit**).

Wir brauchen den Widerſpruch nicht erſt hervorzuheben zwiſchen dieſer Theorie und einer Zeit, in welcher die entgegengeſetzten Syſteme der Gewerbe- und Handelsfreiheit ſiegreich fortſchreiten. Fichte's politiſche Ideen haben etwas Lycurgiſches, und die heutige Welt iſt und will alles Andere eher ſein als ſpartaniſch. Der eigentliche Beweggrund iſt ſocialiſtiſch, und in dieſer Richtung hängt Fichte's Politik mit unſerem Jahrhundert zuſammen. Sie fordert vom Staat, daß er die Armuth unmöglich mache und allen ſeinen Bürgern Arbeit und Abſatz garantire; ſie berechtigt deßhalb den Staat zu Einſchränkungen, welche die Ausſchließung

*) Ebendaſelbſt. III Buch. III—VI Cap.

**) Ebendaſelbſt. III Buch. VII u. VIII Cap.

der Gewerbe- und Handelsfreiheit zur Folge haben. Man muß dieſe Folgerungen aus ihrem nächſten Motive beurtheilen, welches zur Löſung der ökonomiſchen Staatsaufgabe die politiſch richtigen Mittel zu finden ſucht, und nicht etwa meinen, daß die Principien der Wiſſenſchaftslehre ſelbſt mit der Geltung dieſer ſocial-ökonomiſchen Theorie ſolidariſch verknüpft ſind.

## III.

## Die peinliche Geſetzgebung.

### 1. Ausſchließung und Abbüßung. Das Strafgeſetz.

Der Staat ſichert das Recht durch das Geſetz. Wie ſchützt er das Geſetz ſelbſt gegen die geſetzwidrige, das Recht verletzende Handlung? Jede geſetzwidrige Handlung iſt eine Nichtanerkennung des Geſetzes und als ſolche im Widerſtreit mit der Grundbedingung des ſtaatsbürgerlichen Lebens; ſie hebt den Vertrag auf, welcher den Staat zum Schutze des Bürgers verpflichtet. Wer geſetzwidrig handelt, ſteht nicht mehr unter dem Geſetz, er iſt außer demſelben, außer der Rechtsſicherheit, alſo ſo gut als rechtslos, exlex (vogelfrei).

Nun aber iſt der Zweck des Staats die Sicherung und darum Erhaltung der Einzelnen, ſoweit es die öffentliche Sicherheit erlaubt. Wenn es daher ein Mittel giebt, wodurch jene Ausſchließung (welche der Vernichtung gleichkommt) vermieden werden kann, ohne die öffentliche Sicherheit zu gefährden, ſo wird es dem Staatszweck entſprechen, daſſelbe an die Stelle der Ausſchließung zu ſetzen. Dieſes Mittel iſt die Abbüßung: Abbüßung im Staate ſtatt Ausſchließung aus dem Staate. Natürlich darf es nicht die Willkür ſein, welche der Ausſchließung die Abbüßung vorzieht, weder die Willkür des Einzelnen noch die der Staatsgewalt. Die Abbüßung iſt vorgedacht im Geſetze. Jede geſetz-

widrige Handlung ſoll (wenn es die öffentliche Sicherheit zuläßt) im Staat abgebüßt werden dürfen; der Verbrecher hat das Recht, ſtatt der Ausſchließung die Abbüßung zu verlangen; der Staat hat die Pflicht, ſie ihm aufzuerlegen. Dieſer „Abbüßungsvertrag" gehört in den Staatsbürgervertrag und bildet einen Theil deſſelben*).

Das Geſetz erklärt: wer gewiſſe geſetzwidrige Handlungen begeht, ſoll dieſelben auf beſtimmte Weiſe abbüßen; es droht die Abbüßung an, in der Abſicht, die geſetzwidrige Handlung zu verhüten. Wird ſie dennoch begangen, ſo muß jene Androhung ausgeführt werden, weil ſonſt das Geſetz kein Geſetz wäre. Die Ausführung iſt die Strafe. Das Geſetz, welches die Strafe androht und beſtimmt, iſt das Strafgeſetz und ſeine Macht die Strafgewalt, die mit der Staatsgewalt zuſammenfällt. Die bürgerliche Geſetzgebung wird geſchützt durch die peinliche, die dem geſetzwidrigen Willen das Gegengewicht hält**).

Durch die Abbüßung wird die Ausſchließung vermieden, die, auf alle Fälle der Geſetzesübertretung angewendet, dem Staatszweck zuwider ſein würde. Indeſſen giebt es Fälle, in denen der Staatszweck oder die öffentliche Sicherheit die Ausſchließung fordert. Nicht in allen Fällen alſo iſt die Abbüßung anwendbar, und ihre Anwendung iſt nicht überall, wo ſie ſtattfindet, dieſelbe. Wie weit erſtreckt ſich die Möglichkeit der Abbüßung? Wie weit reicht das Strafrecht?

Das Princip des Strafgeſetzes überhaupt iſt ſchon feſtgeſtellt: wer fremde Rechte verletzt, verletzt eben dadurch ſich ſelbſt; die nothwendige und unfehlbare Wirkung ſeiner dem Anderen ſchäd-

*) Grundlg. des Naturrechts. II Theil. II Abſchn. §. 20. (S. W. II Abth. A. I Bd.) S. 260.

**) Ebendaſelbſt. II. §. 20. S. 261—263.

lichen Handlung ist sein eigener Schaden. Wie die Ursache, so die Wirkung. Er wird einen ebenso großen Verlust erleiden müssen, als er dem Anderen durch seine Handlung zugefügt hat. Das Princip der Strafe ist das des gleichen Verlustes (poena talionis). Wie weit reicht dieses Princip? Auf welche Vergehungen ist es anwendbar?

### 2. Arten des Verbrechens.

Wir müssen die Arten und Grade der Gesetzesübertretung unterscheiden, um die Grenze und Art der Abbüßung zu bestimmen. Wir unterscheiden den materialiter und formaliter rechtswidrigen Willen: er ist materialiter rechtswidrig, wenn er dem Andern schadet entweder aus Unachtsamkeit oder um des eigenen Vortheils willen; er ist formaliter rechtswidrig, wenn er schadet, um zu schaden. Das Gesetz bezweckt die Sicherheit aller, darum die jedes Einzelnen. Wer daher den Schaden des Andern bezweckt, will das Gegentheil des Gesetzes; ein solcher ist absolut gesetzwidrig und begeht in seiner Handlung ein Verbrechen gegen den Staat selbst, der dadurch entweder unmittelbar oder mittelbar getroffen wird: im ersten Fall ist das Verbrechen politischer, im zweiten privater Natur. Auch das letztere ist Verbrechen gegen den Staat. Da der Staat jeden seiner Bürger zu schützen hat, so ist jede einem Bürger absichtlich zugefügte Beschädigung eine Verletzung des Staates selbst, denn sie macht, daß dieser (dem Beschädigten gegenüber) seine Pflicht nicht hat erfüllen können.

Die politischen Verbrechen gefährden direct die Existenz des Gemeinwesens. Ihr Zweck ist die Vernichtung des Staats entweder durch die Staatsgewalt selbst, die zum Schaden des Staats handelt, oder durch eine andere Macht, die sich gegen ihn erhebt: im ersten Fall ist das Verbrechen Hochverrath, im zweiten

Rebellion; Hochverrath iſt ſeinem Begriff nach nur möglich durch die Obrigkeit ſelbſt, Rebellion nur durch Privatperſonen*).

### 3. Arten der Strafe. Grenzen der Abbüßung.

Auf den nur materialiter rechtswidrigen Willen iſt die Abbüßung ohne Weiteres anwendbar. Die Vergehungen aus Unachtſamkeit und Eigennutz zielen nicht unmittelbar auf die Vernichtung des Geſetzes; ſie fallen darum unter, nicht außer das Geſetz und können deßhalb abgebüßt oder geſtraft werden. Hier iſt die Strafe nach dem Princip des gleichen Verluſtes anwendbar. Wer den Anderen aus bloßer Unachtſamkeit beſchädigt, hat den Schaden ſelbſt zu tragen; ſeine Strafe iſt der volle Schadenerſatz. Wer den Andern aus Eigennutz beſchädigt, hat erſtens den angerichteten Schaden und zweitens den Eigennutz zu büßen; daher trifft ihn als Strafe der volle Schadenerſatz und außerdem ein Vermögensverluſt, deſſen Größe dem verübten Schaden gleichkommt. Hat der Uebelthäter nicht genug, um die Buße zu zahlen, ſo bleiben als Aequivalent nur ſeine Kräfte übrig, um ſie abzuarbeiten. Die als Buße auferlegte Arbeit geſchieht natürlich unter der Aufſicht des Staates, alſo in beſonders dafür beſtimmten Häuſern (Arbeitshäuſern), wodurch für die Dauer der Arbeitszeit auch der Verluſt der Freiheit bedingt wird**).

Wie aber verhält es ſich mit der Abbüßung in Rückſicht auf den formaliter böſen Willen? Wer den Staat ſelbſt mittelbar oder unmittelbar vernichten will, kann unmöglich im Staate bleiben. Staat und Staatsverbrecher ſind unverſöhnliche Gegenſätze; hier giebt es kein anderes Mittel als die Ausſchließung des Verbrechers aus dem Staat. Die Ausſchließung kann nicht

*) Ebendaſelbſt. II. §. 20. II—III. S. 263—271.

**) Ebendaſelbſt. II. §. 20. IV. S. 271—72.

vermieden werden; die Frage iſt, ob ſie begrenzt, ob unter einer gewiſſen Bedingung der Ausgeſchloſſene je wieder in den Staat aufgenommen werden darf? Giebt es eine ſolche Bedingung, ſo liegt es im Intereſſe der Erhaltung der Einzelnen, alſo auch im Intereſſe des Staats, ſie anzuwenden und dadurch die Ausſchließung ſtrafrechtlich zu modificiren.

So lange der verbrecheriſche und ſtaatsgefährliche Wille dauert, iſt die Ausſchließung nothwendig. Aber es iſt nicht nothwendig, daß dieſer Wille derſelbe bleibt; es iſt möglich, daß er ſich ändert und von ſeiner geſetzwidrigen Geſinnung ſich wieder zu der geſetzmäßigen bekehrt. Dieſe Veränderung iſt Beſſerung, nicht im moraliſchen, ſondern im politiſchen Sinne. Um dieſe allein kümmert ſich der Staat: um die Geſetzmäßigkeit, nicht um die Moralität des Willens. Motiv der Moralität iſt die Pflicht um der Pflicht willen; Motiv der Geſetzmäßigkeit iſt die Liebe zu dem eigenen Wohl, die Sorge für die eigene Sicherheit. Man wahrt die eigenen Rechte am beſten, wenn man kein fremdes verletzt; man lebt am ſicherſten, wenn man geſetzmäßig handelt: dieſe Einſicht macht die politiſch gute Geſinnung, und deren Annahme die politiſche Beſſerung des Verbrechers. Wer ſein eigenes Intereſſe richtig verſteht, kann nicht geſetzwidrig handeln. Der Grundſatz der Sittenlehre ſagt: liebe die Pflicht über alles! Der Grundſatz des Staats heißt: „liebe dich ſelbſt über alles und deine Mitbürger um deiner ſelbſt willen.“ Politiſche Beſſerung iſt Rückkehr zur Sorge für die eigene Sicherheit.

In dieſer Bedingung liegt die Grenze der Ausſchließung: der Staat, indem er den Verbrecher ausſchließt, macht zugleich den Verſuch ihn zu beſſern; er ſtößt ihn daher nicht aus, ſondern ſperrt ihn ab von der übrigen Geſellſchaft; er ſchließt ihn aus, indem er ihn ſo einſchließt, daß er unmöglich noch ſchaden kann.

Aber die Gefängniſſe werden zugleich Beſſerungsanſtalten, Zuchthäuſer im wirklichen Sinne ſein müſſen, in denen durch die ſtrenge Gewohnheit der Ordnung, der Arbeit, des Erwerbs der verbrecheriſche Wille gezüchtigt, disciplinirt, zur politiſchen Beſſerung getrieben wird. Iſt er unverbeſſerlich, ſo trifft ihn nach einem beſtimmten Termin die gänzliche Ausſchließung*).

### 4. Die gänzliche Ausſchließung.

(Todesſtrafe.)

Es giebt nur einen Fall, in welchem das Verbrechen weder durch gleichen Verluſt gebüßt noch der Verbrecher durch zeitweiſe Ausſchließung gebeſſert werden kann: das iſt der abſichtliche, prämeditirte Mord. Dieſes Verbrechen hebt die Möglichkeit der bürgerlichen Coexiſtenz auf. Den Mörder dieſer Art trifft daher die abſolute Ausſchließung: er iſt vollkommen rechtslos und außer dem Geſetz. Der Staat erklärt ihn kraft des Geſetzes für rechtslos; er bricht über ihn den Stab d. h. er zerreißt den Vertrag, der ihn mit dem Verbrecher verknüpft hat. So weit reicht das Geſetz und die richterliche Gewalt des Staats, nicht weiter.

Wo das Geſetz aufhört, da hört der Staat auf. Wer außer dem Geſetz iſt, dem ſteht der Staat nicht mehr als Staat gegenüber, ſondern als phyſiſche Macht. Was daher der Staat mit dem ausgeſtoßenen Mörder weiter thut, das thut er nicht mehr als Staat, ſondern als phyſiſche Gewalt. Wer rechtslos iſt, der hat keine Rechte, und ihm gegenüber giebt es keine. Es giebt daher kein Recht, den Mörder zu tödten; es giebt auch keines, ihn nicht zu tödten: er iſt bürgerlich vernichtet.

Es giebt kein Recht, ihn zu tödten, aber möglicherweiſe einen Grund: wenn es kein anderes Mittel giebt, den Mörder

*) Ebendaſelbſt. II. §. 20. IV. S. 272—277.

unſchädlich zu machen. Und unſchädlich muß er gemacht werden. Dann iſt ſein Tod nicht Strafe, ſondern Maßregel, Sicherungsmaßregel. Wenn dieſe Maßregel der Staat vollzieht, ſo tödtet er nicht als Richter (denn es giebt kein Recht zu tödten), ſondern als Polizei; er tödtet aus Noth. Dann vollziehe er die Maßregel, wie man das Nothgedrungene thut, nicht als Gegenſtand des öffentlichen Schauſpiels, ſondern als etwas, deſſen man ſich ſchämt und das man daher den Augen der Menge verhüllt; die Barbarei des Schauſpiels und der Marter ſei davon ausgeſchloſſen. Die Tödtung des Mörders fällt nicht unter das öffentliche Recht, ſondern unter die nothwendigen Uebel. Am beſten freilich, wenn man ſolche Uebel vermeiden kann; das einzige Mittel, die Tödtung zu vermeiden, wäre ewige Landesverweiſung mit der Unmöglichkeit, jemals zurückzukehren, mit der offenkundigen und unauslöſchlichen Bezeichnung des Mörders d. h. mit dem Brandmal *).

### 5. Gegenſatz zwiſchen Kant's und Fichte's Strafrechtstheorie.

Der Tod iſt keine Strafe; der Begriff der Todesſtrafe daher ungereimt. Hier ſetzt Fichte ſeine Theorie mit vollem Recht der kantiſchen entgegen: bei Kant gilt die Strafe als Zweck, bei Fichte als Mittel; Kant ſetzt die Strafe in die Vergeltung, Fichte in die Verhütung, Abbüßung, Beſſerung d. h. in die Sicherung des Geſetzes. Das Vergeltungsprincip erklärt: „Auge um Auge, Zahn um Zahn." Daraus folgt die Nothwendigkeit der Todesſtrafe; der Mörder hat den Tod verdient, er hat getödtet, alſo er werde getödtet!

Hier iſt die Verwirrung. Die Vergeltung iſt ein morali-

*) Ebendaſelbſt. II. §. 20. V. a—f. S. 277—282.

ſcher Begriff, kein juriſtiſcher, kein ſtaatsrechtlicher, kein ſtrafrechtlicher. Die Vergeltung iſt bei der göttlichen Gerechtigkeit, nur bei ihr, ſie erfolgt kraft der moraliſchen Ordnung der Dinge, mit welcher die politiſche keineswegs zuſammenfällt. Kein Menſch wird leugnen, daß der Mörder den Tod verdient; daraus folgt noch lange nicht, daß der Staat das Recht hat, ihn zu tödten; es müßte ſich denn der Staat für die moraliſche Weltordnung d. h. für eine Theokratie halten. Das altteſtamentliche Wort: „Auge um Auge, Zahn um Zahn!" galt in einer Theokratie. Aber der Rechtsſtaat iſt nicht theokratiſch; er iſt darum auch nicht befugt zu vergelten, nicht berechtigt zu tödten*).

Es giebt zwei Arten der Strafe. Die eine gründet ſich auf den Vertrag, die andere auf die Vernichtung (Nullität) des Vertrages: jene beſteht in der Abbüßung und zeitweiſen (relativen) Ausſchließung, dieſe in der gänzlichen (abſoluten) Ausſchließung. Die letztere allein trifft den Mörder und nur ihn.

## IV.

## Verfaſſung und Polizei.

Die Rechtsgemeinſchaft wird geſichert durch das Civilgeſetz, dieſes durch das Strafgeſetz; die Geltung beider durch die Macht der öffentlichen Gerechtigkeit, welche ſelbſt geſichert wird durch die Verantwortlichkeit der Staatsgewalt d. h. durch die Verfaſſung (Conſtitution). Dieſe erlaubt verſchiedene Arten und Formen. Welche davon am beſten angewendet wird, das hängt ab von den gegebenen Verhältniſſen des Landes und Volks und iſt daher keine Frage der reinen Rechtslehre, ſondern der Politik, welche die Rechtsprincipien unter empiriſchen Bedingungen zu ver-

*) Ebendaſelbſt. II. §. 20. V. Anmerkg. S. 282—84. Vgl. S. 262.

wirklichen und darum die Zweckmäßigkeitsfragen zu lösen hat, betreffend die Form der Regierung, die Ernennung der Obrigkeit, die Art der Abgaben, den Gang des gerichtlichen Proceſſes, die Wahl und Beſtimmung der Ephoren u. ſ. f. *).

Der abſolute Staatszweck iſt die öffentliche Sicherheit; der Staat hat die Pflicht, jede Verletzung der Sicherheit durch Unglück und Unrecht zu verhüten, jedes begangene Unrecht zu beſtrafen. Dieſe Pflicht muß er erfüllen können und die dazu nöthige Gewalt haben: eine Gewalt, deren beſondere Aufgabe die Ausübung der Schutzpflicht und die Auffindung jedes Schuldigen iſt, der das Geſetz verletzt hat. Dieſe zur Erfüllung des Staatszwecks ſchlechthin nothwendige Gewalt, welche die öffentliche Sicherheit in ihrem ganzen Umfange zu beaufſichtigen, jeden Schaden zu verhüten, jedes Verbrechen zu entdecken, jeden Schuldigen aufzufinden hat, iſt die Polizei, das ſtets wachſame Argusauge des Staats, das nie geſchloſſen ſein darf. Was hilft das Strafgeſetz, wenn man den Schuldigen nicht hat? Was gilt die richterliche Gewalt ohne die polizeiliche? Die bürgerlichen Geſetze fordern die polizeilichen. Jene ſtrafen, dieſe verhindern das Verbrechen und beugen den Handlungen vor, welche das Strafgeſetz bedroht; ſie verbieten die Mittel, welche das Verbrechen begünſtigen (das Civilgeſetz ſtraft den Meuchelmord, das Polizeigeſetz verbietet die Windbüchſe)**).

Die Polizei ſoll jeden Schuldigen ohne Ausnahme entdecken: das iſt ihre durch den Staatszweck gebotene unbedingte Pflicht. Der Schuldige kann jeder ſein; die erſte Bedingung iſt daher, daß die Polizei jeden kennt, der ſich im Staate aufhält, daß ſie das Recht und die Pflicht hat, jede Perſon zu legitimiren. Das

*) Ebendaſelbſt. III. §. 21. Nr. 1. S. 286—291.

**) Ebendaſelbſt. III. §. 21. Nr. 2. S. 291—295.

iſt nur möglich durch die genaueſten Paßgeſetze, die jedem gebieten, ſeinen Paß mit ſich zu führen und dieſen ſo einrichten, daß er die Perſon unfehlbar identificirt (genaue Perſonalbeſchreibung, Portrait des Inhabers) und nicht oder nur äußerſt ſchwer verfälſcht werden kann (Einführung eines beſonderen Paßpapiers, welches nur die Regierung beſitzt). Es giebt zwei Verbrechen, die der Sicherheit des Eigenthums außerordentlich gefährlich und gewöhnlich ſchwer zu entdecken ſind: falſche Wechſel und Falſchmünzerei. Fichte will in der von ihm vorgeſchlagenen Paßordnung das Mittel gefunden haben, welches der Polizei in beiden Fällen die Auffindung der Schuldigen möglich und leicht macht. So ernſtlich iſt hier die Wiſſenſchaftslehre in die Paßordnung vertieft, daß im Einzelnen gezeigt wird, wie das Paßſyſtem anzuwenden und zu brauchen ſei in Rückſicht der Wechſelordnung und des Ankaufs der zur Falſchmünzerei dienlichen Stoffe. Das beſte Mittel der Sicherheit im Staat iſt die durchgängige Ordnung des öffentlichen Lebens und Verkehrs. Je geordneter und polizirter der Staat iſt, um ſo ſicherer iſt alles im Staat, um ſo weniger iſt die Polizei zu fürchten und um ſo weniger iſt daher eine geheime nothwendig *).

Hiermit iſt die Rechtslehre erſchöpft und alles entwickelt, was die Rechtsgemeinſchaft in dem ganzen Umfange ihres Gebiets zu ihrer Geltung und Sicherheit fordert.

## V.

### Summe der Rechtslehre.

Wir geben den ganzen Entwicklungsgang der Rechtslehre in einer ſummariſchen Ueberſicht, die bloß die Hauptpunkte und den Fortſchritt von einem Gliede zum andern hervorhebt:

*) Ebendaſelbſt. III. §. 21. Nr. 2. S. 295—303.

Das Ich iſt nur möglich unter der Bedingung einer freien Wirkſamkeit, die es ſich ſelbſt zuſchreibt. Zu dieſer Selbſtbeſtimmung muß es beſtimmt d. h. aufgefordert werden. Die Urſache dieſer Aufforderung kann nur ein vernünftiges Weſen außer dem Ich d. h. ein anderes Ich ſein.

Alſo fordert das Ich die Coexiſtenz vernünftiger Weſen, deren gegenſeitige Anerkennung als freie Weſen, darum die wechſelſeitige Ausſchließung ihrer Freiheitsſphären d. h. die Rechtsgemeinſchaft.

Die Rechtsgemeinſchaft fordert, daß jedes Ich ſich ſetzt als ausſchließende, darum begrenzte Freiheitsſphäre, d. h. als Perſon, als individuelles, körperliches, leibliches, ſinnliches Ich. So fordert die Rechtsgemeinſchaft die Coexiſtenz der Perſonen in der Sinnenwelt.

Die Bedingungen zum Daſein der Perſon in der Sinnenwelt ſind die Urrechte. Dieſe können verletzt werden, aber dürfen es nicht. Sie ſollen geſichert ſein. Ihre Sicherung iſt das Zwangsrecht, die Einrichtung einer zwingenden Macht durch den gemeinſamen Willen, die Herrſchaft der Geſetze d. h. der Staat. Der Staat fordert die Staatsgewalt. Die Gerechtigkeit fordert die Verantwortlichkeit der Staatsgewalt (Verfaſſung), die Bildung des Ephorats, die Unabhängigkeit des Ephorats von der Executive.

Innerhalb des Rechtsſtaats werden die Urrechte geſichert durch das Civilgeſetz (Garantie des Eigenthums, des Rechtes auf Arbeit und Abſatz, die Theilung und Schließung der Arbeitszweige, die Schließung des Handels). Das Civilgeſetz wird geſichert durch das Strafgeſetz; dieſes fordert Abbüßung und Ausſchließung (relative und abſolute). Die öffentliche Sicherheit ſelbſt wird geſichert durch das Polizeigeſetz (durchgängige Ordnung des Lebens im Staat).

# Elftes Capitel.

## Oekonomik. Ehe und Familie. Völker und Welt.

Alle menſchlichen Gemeinſchaften, ausgenommen die rein moraliſchen, die in den gegenſeitigen Geſinnungen des Vertrauens, der Freundſchaft u. ſ. f. beſtehen, fordern und bedürfen die Rechtsform, entweder zu ihrer Begründung oder zu ihrem Schutz; entweder werden ſie durch den Rechtsbegriff gemacht, oder dieſer ſetzt ſie voraus und wird auf die ſchon vorhandene und ohne ihn erzeugte Gemeinſchaft bloß angewendet. Der Staat gründet ſich auf den Rechtsbegriff; im Unterſchiede von der ſtaatsrechtlichen Verbindung haben wir im Staate das Leben der Familie, außerhalb deſſelben das Leben der Völker. Hier alſo entſteht die Frage: in wie weit iſt auf das Leben der Familie und auf das der Völker, zuletzt auf die ganze Menſchheit der Rechtsbegriff anwendbar? Wie iſt Familienrecht, Völkerrecht, Weltbürgerrecht möglich?

Wir haben ſchon geſehen, wie innerhalb des Staats das häusliche Leben eine geſchloſſene, von der öffentlichen Gewalt und Aufſicht unabhängige Sphäre für ſich beſchreibt. Der Kern des häuslichen Lebens iſt die Familie und deren Grundlage die Ehe. Der Rechtsbegriff kann die Ehe und Familie nicht machen; beide

ſind keine juridiſche, ſondern eine natürliche und ſittliche Gemeinſchaft, die der Rechtsbegriff vorausſetzt und auf welche derſelbe als auf etwas Gegebenes ſeine Formen anwendet. Die Anwendung der Rechtsform auf die Ehe giebt das Eherecht. Um aber beſtimmen zu können, welche Rechtsform auf die Ehe paßt und worin das Eherecht beſteht, muß man vor allem wiſſen, was die Ehe ſelbſt iſt oder welche nothwendige Art menſchlicher Gemeinſchaft ſie bildet? Die erſte Aufgabe iſt daher die Deduction der Ehe*).

## I.

## Das Weſen der Ehe.

### 1. Die beiden Geſchlechter.

Das Selbſtbewußtſein (Perſönlichkeit) fordert den lebendigen Körper, die leibliche Individualität, die organiſche Natur, welche ſelbſt wieder die Erhaltung der Gattung, die Fortpflanzung der Individuen durch die Wirkſamkeit der bildenden Kraft verlangt. Wären die Bedingungen zu dieſer Wirkſamkeit immer vorhanden, ſo wäre die bildende Naturkraft unaufhörlich wirkſam, ſo würde ein beſtändiges Uebergehen, ein fortwährender Wechſel der Geſtalten ſtattfinden, wobei es zu keiner beſtimmten Geſtaltung, zu keiner wirklichen Individualität kommen könnte. Die bildende Kraft darf daher nicht immer wirkſam, die Bedingungen ihrer Wirkſamkeit dürfen nicht immer vorhanden ſein. Die Wirkſamkeit muß ſtattfinden, wenn ihre Bedingungen vereinigt ſind. Alſo dürfen die Bedingungen, unter denen die bildende Naturkraft d. h. die Gattung wirkt, nicht immer vereinigt ſein; ſie müſſen mithin getrennt oder von einander abgeſondert exiſtiren und erſt, um

*) Grundlage des Naturrechts. Erſter Anhang. Grundriß des Familienrechts. I Abſchn. S. 304—318.

jene Kraft in Wirkſamkeit zu ſetzen, vereinigt werden. Dieſe Vereinigung iſt die Wirkſamkeit der Gattung; dieſe Trennung iſt die Sonderung der Geſchlechter: es iſt daher nothwendig, daß die Gattung ſich in Geſchlechter theilt, um ihre Wirkſamkeit an Bedingungen zu knüpfen, die nicht immer vereinigt ſind*).

Es muß ein Geſchlecht geben, welches alle Bedingungen in ſich enthält zur Bildung eines neuen Individuums, und ein zweites davon verſchiedenes Geſchlecht, welches die Bedingungen enthält, durch welche jene in Wirkſamkeit geſetzt und zur Entwicklung gebracht werden: dieſes Geſchlecht iſt das männliche, jenes das weibliche. Das männliche iſt zeugend, das weibliche empfangend; jenes iſt in der Hervorbringung neuer Individuen der thätige, dieſes der leidende Factor.

Die bildende Naturkraft der Gattung muß als Streben oder Tendenz (Trieb) jedem der beiden Geſchlechter inwohnen: als Geſchlechtstrieb, der Befriedigung fordert. An dieſen Trieb iſt die Erhaltung der Gattung geknüpft; in der Befriedigung deſſelben verhält ſich das männliche Geſchlecht thätig, das weibliche leidend.

Nun iſt in dem ſinnlichen Ich beides gegenwärtig: Selbſtbewußtſein und Naturtrieb, Vernunft und Geſchlechtstrieb; beide gehören zu den Bedingungen der menſchlichen Natur; daher müſſen ſie im Weſen derſelben vereinigt und dieſe Vereinigung ſelbſt eine nothwendige und urſprüngliche ſein. Anders aber verhält ſich die Befriedigung des männlichen Geſchlechtstriebes zum Selbſtbewußtſein, anders die des weiblichen. Thätigkeit entſpricht, Leiden dagegen widerſpricht dem Selbſtbewußtſein: darum kann ſich das männliche Selbſtbewußtſein wohl die Befriedigung des Geſchlechtstriebes zum Zweck machen, niemals das weibliche. Die Befriedigung des Geſchlechtstriebes als Zweck widerſpricht der

*) Ebendaſelbſt. I Abſchn. §. 1. S. 305—306.

weiblichen Natur, ihrem Selbſtbewußtſein, ihrer Vernünftigkeit, ihrem geiſtigen Weſen. In dieſem Punkte liegt das Problem*).

### 2. Selbſtbewußtſein und Geſchlechtstrieb.

Selbſtbewußtſein und Befriedigung des Geſchlechtstriebes ſind beide der weiblichen Natur nothwendig, eben ſo nothwendig iſt ihre Vereinigung. Es giebt eine Form, in welcher dieſe Vereinigung unmöglich iſt: unmöglich kann ſich das weibliche Selbſtbewußtſein die Befriedigung des Geſchlechtstriebes zum Zweck machen. Alſo muß in der weiblichen Natur der Geſchlechtstrieb eine andere Form annehmen, eine Form, in welcher ſeine Befriedigung Zweck ſein kann in völliger Uebereinſtimmung mit dem weiblichen Selbſtbewußtſein. Was das Weib vermöge ihrer Natur befriedigen will, darf für ſie nicht der Geſchlechtstrieb ſein; dieſer muß dem Weibe in einer anderen Form erſcheinen, nicht etwa durch Reflexion oder durch Täuſchung, ſondern in einer Form, die ſelbſt Naturtrieb iſt, weiblicher Naturtrieb, der charakteriſtiſche Trieb der weiblichen Natur: ein Trieb, den in der Welt das Weib allein hat. Was iſt das für eine Form, für ein nothwendiger, urſprünglicher Trieb?

In dieſem Punkte ſind die beiden Geſchlechter grundverſchieden. Der Mann kann ſich die Befriedigung des Geſchlechtstriebes zum Zweck machen, er darf ſich dieſen Zweck geſtehen, er darf ſeinen Trieb mit Selbſtbewußtſein befriedigen, das Weib nie. Es darf ſich den Geſchlechtstrieb nicht geſtehen und muß ihn doch haben. Es iſt nicht Erziehung und Reflexion, ſondern ihre eigene Natur, die ſie davon zurückhält: eben darin beſteht das ewige Naturgeſetz der weiblichen Schamhaftigkeit. Der Mann kann freien, das Weib nie. Wenn ein Mann freit und eine ab-

*) Ebendaſelbſt. I. §. 2—3. S. 306—309.

ſchlägige Antwort empfängt, ſo iſt das erträglich; die abſchlägige Antwort des Weibes erklärt bloß: ich will mich dir nicht unterwerfen. Wenn aber ein Weib freit und eine abſchlägige Antwort erhält, ſo iſt ſie erniedrigt. Die Antwort heißt: du haſt dich mir unterworfen, ich aber nehme deine Unterwerfung nicht an. Die Frage, ob das Weib nicht ebenſo gut ein Recht habe zu freien als der Mann, iſt eine müßige Frage. Ebenſo müßig, als wenn man fragen wollte, ob der Menſch ein Recht habe zu fliegen? Warten wir mit der Rechtsfrage, bis er fliegt. Ebenſo warte man mit jener anderen Rechtsfrage, bis die Weiber freien. Bis jetzt thun ſie es nicht. Was ſie zurückhält, iſt kein äußerer Zwang; niemand hindert ſie. Es iſt ihre eigene Natur, die nicht zuläßt, daß ſie das Freien als ſolches zu ihrem Zweck machen*).

### 3. Die Liebe als Grundform des weiblichen Geſchlechtstriebes.

Was der Naturtrieb des Weibes fordert, iſt die Hingebung an einen Mann; ſie will ſich dem Mann hingeben, nicht um ihretwillen, ſondern um des Mannes willen; ſie giebt ſich ihm hin und für ihn. Die Hingebung für einen Anderen iſt Aufopferung, die Aufopferung aus Naturtrieb iſt Liebe. Daher iſt die Liebe jener Naturtrieb, deſſen Form der weibliche Geſchlechtstrieb nothwendig und unwillkürlich annimmt. Sie hat das Bedürfniß zu lieben. Indem ſie ſich einem Manne hingiebt, will ſie nicht ihren Geſchlechtstrieb, ſondern ihr Herz befriedigen: dieſe Befriedigung iſt der ihr eigenthümliche, bewußte Zweck, den ſie erfüllt als ihr Naturgeſetz. Die Liebe iſt ihre That und ihr Selbſtbewußtſein: ſie iſt die einzige Form, in wel-

*) Ebendaſelbſt. I. §. 3. Nr. 2. S. 309.

cher die Befriedigung des Geſchlechtstriebes mit dem weiblichen Selbſtbewußtſein vollkommen harmonirt.

Dieſen Trieb hat nur das Weib; nur das Weib liebt; nur durch das Weib kommt die Liebe unter die Menſchen. In der Liebe des Weibes iſt Trieb und Selbſtbewußtſein, Natur und Vernunft wirklich eines: dieſe Liebe iſt der innigſte Vereinigungspunkt beider, der einzige, den es giebt; darum iſt dieſe Liebe unter allem Natürlichen das Vortrefflichſte.

Das Weib giebt ſich dem Manne hin aus Liebe; ſie giebt ſich hin für ihn, nur für ihn, für dieſen Einen, der für ſie der Einzige iſt, auch nothwendig der Einzige bleibt. Denn wenn ſie ſich je noch einem Anderen hingeben könnte, ſo wäre jener ja nicht der Einzige, ſondern nur der Erſte, nur ſo lange der Beſte, als er der Erſte war, es war dann der erſte Beſte, und ihre Hingebung nicht Aufopferung und Liebe, ſondern Hingebung entweder aus Reflexion (für gewiſſe Zwecke) oder aus Geſchlechtstrieb, in beiden Fällen im Widerſtreite mit der Natur des Weibes und dieſe erniedrigend. Die ächte Hingebung des Weibes iſt nothwendig ausſchließend, unbedingt und für immer. Es giebt nichts, das von dieſer Hingebung ausgenommen ſein könnte, es giebt keinen Vorbehalt, denn was immer das Weib ſich vorbehielte, würde ihr mehr gelten als ihre Perſon, und damit wäre ihre perſönliche Hingebung entwürdigt. Sie giebt dem Einen ausſchließend und für immer ihr ganzes Daſein: ſo will es die Liebe, die ſonſt nicht Liebe wäre. Das Leben des Weibes ſoll ohne Reſt in den Mann aufgehen, und es iſt deßhalb ein ſchöner und richtiger Ausdruck dieſes Verhältniſſes, daß die Frau nicht mehr ihren Namen führt, ſondern den des Mannes*).

---

*) Ebendaſelbſt. I. §. 4—§. 6. S. 310—313.

### 4. Die Großmuth des Mannes.

Wie aber wird der Mann, wenn er seiner Natur gemäß handeln will, diese Hingebung erwiedern? Das Erste ist, daß er die Aufopferung und Liebe des Weibes in ihrem ganzen Umfange erkennt und würdigt; daß er einsieht, wie sich dieses Weib freiwillig in seine Macht gegeben hat, alle ihre äußeren Schicksale, ihre ganze innere Seelenruhe. In ihre Hingebung an diesen Mann hat die Frau ihren ganzen Werth, ihr ganzes Selbstbewußtsein gelegt. Wenn sie sich in diesem Punkte je erniedrigt fühlen müßte, so wäre grenzenlos, wie ihre Hingebung, ihr Elend. Wenn der Mann einer solchen Liebe für ihn nicht würdig ist, so ist es geschehen um das Selbstgefühl der Frau, das entweder zu niedrig ist, um den Verlust seiner Würde zu empfinden oder in dem Bewußtsein der Erniedrigung zu Grunde geht.

Mit der Einsicht, welche das männliche Selbstbewußtsein fordert, muß sich der Mann dieses Verhältniß klar machen und bis auf den Grund durchschauen. Er erkennt und würdigt die Hingebung der Frau, versteht was sie will und geht in diesen Willen ein. Das ist die erste seinem Selbstbewußtsein gemäße Empfindung, womit der Mann die Liebe der Frau erwiedert. Er will, daß in der Liebe zu ihm die Frau wirklich ihr Herz befriedigt, daß sich der innerste und tiefste Trieb ihrer Natur in dieser Hingebung an ihn vollkommen erfüllt. Das geschieht nicht, wenn der Mann, durch die Liebe der Frau nicht gerührt, sondern geblendet, sich ihr unterwirft und aus Schwäche sich beherrschen läßt. Dadurch wird das Selbstgefühl der Frau verfälscht und das ganze Verhältniß beider Geschlechter verdorben. Die Frau will ihr Selbstgefühl in ihrer Hingebung haben, nicht in ihrer Herrschaft; sie will von dieſem Manne beherrscht sein,

das iſt ihr Stolz; dieſen Stolz darf ihr der Mann nicht nehmen. Ebenſo wenig aber darf der Mann die Frau unterdrücken und ſeine Herrſchaft gegen ſie brauchen, als ob ſie ſein willenloſes Werkzeug wäre. Das hieße die freiwillige und gänzliche Hingebung der Frau mit gewaltſamer Unterdrückung erwiedern; das würde paſſen wie die Fauſt auf das Auge. Sich als den Gewaltigen zeigen, den Herrn ſpielen, wo man es kann ohne jeden Widerſtand, ohne alle Kraft, ohne jede Regung des Muthes! Es giebt nichts, das kleinlicher, niedriger, unmännlicher wäre! Der unwürdigſte Gegenſtand weiblicher Hingebung iſt ein Mann, der ein Schwächling iſt oder ein Nichtswürdiger. Es giebt nichts, das einer Frau in ihrem Innerſten verächtlicher ſcheinen muß, als ein ſolcher Mann, der das Gegentheil iſt aller ächten Männlichkeit, aller Kraft, aller Großmuth.

Die erſte Form der männlichen Empfindung, welche die aufopfernde Liebe der Frau annimmt und erwiedert, iſt die Großmuth, die aus einer tiefen Rührung hervorgeht. Er will der Mann ſein, dem die Frau aus ihrem innerſten Triebe ſich hingeben darf, ganz und für immer; er will der ſein, den die Frau zu ihrem einzigen Lebenszwecke macht, er erkennt und durchſchaut den Willen der Frau bis auf den Grund und macht dieſen Willen mit vollem Bewußtſein zu dem ſeinigen, zu einer feſten und unerſchütterlichen Aufgabe ſeines Lebens. So wird der männliche Wille eines mit dem weiblichen; die Wünſche der Frau werden die Abſichten des Mannes, er ſpricht ſie aus und erfüllt ſie als die ſeinigen. So nimmt der Mann die Seele der Frau in ſich auf, und die großmüthige Empfindung wird mehr und mehr eine zarte. In dieſer zärtlichen Gemeinſchaft vollendet ſich der Umtauſch der Herzen. Die Liebe der Frau theilt ſich dem Manne mit und läutert ſeine Empfindungen. Er muß achtungswerth

ſein wollen, denn was wäre die Frau, wenn er es nicht wäre? Wie könnte er für ſie der Liebenswürdigſte ſeines Geſchlechts ſein, wenn er nicht unbedingt achtungswerth, nicht in der That ein wirklicher Ausdruck männlicher Tüchtigkeit wäre*)?

Soll das Geſchlechtsverhältniß zwiſchen Mann und Frau der ſelbſtbewußten Natur beider entſprechen, ſo fordert es von der weiblichen Seite Aufopferung für den Mann aus Trieb d. h. Liebe und von der männlichen Aufopferung mit Bewußtſein d. h. Großmuth.

### 5. Begriff der Ehe.

Eine ſolche Verbindung beider Geſchlechter iſt deren wirkliche Ergänzung und Einheit, die Gattung ſelbſt, die Verwirklichung des ganzen Menſchen: ſie iſt die vollkommene Vereinigung zweier Perſonen beider Geſchlechter, begründet durch den Geſchlechtstrieb, vollendet durch den Wechſeltauſch der Herzen, durch eine Willenseinheit, in welcher die Frau die ächten Bedingungen der weiblichen Natur ebenſo vollkommen erfüllt, als der Mann die der männlichen. Nur in dieſer Verbindung kann der Mann vollkommen Mann und das Weib vollkommen Weib ſein. Darum iſt eine ſolche Verbindung beider Geſchlechter „die nothwendige Weiſe des erwachſenen Menſchen zu exiſtiren“**).

Dieſe Verbindung iſt Ehe. Nur in ihr exiſtirt der ganze Menſch; darum iſt die Ehe nicht Mittel für irgend etwas Anderes, ſondern ihr eigener Zweck. Der Geſchlechtstrieb iſt ihr Grund, die Ergänzung der Geſchlechter, die Liebe der Frau, die Großmuth des Mannes, das ganze darauf gegründete gemeinſchaftliche und innige Seelenleben iſt ihr Inhalt. Sie verbindet dieſe Frau

*) Ebendaſelbſt. I Abſchn. §. 7. S. 313—315.

**) Ebendaſelbſt. I. §. 7. Coroll. Vgl. §. 8. S. 315—316.

mit dieſem Mann: daher iſt ihre der Würde der Perſon einzig gemäße Form die Monogamie. Ihre Verbindung iſt vollſtändig, untrennbar, ewig; wird ſie nicht ſo betrachtet, ſo iſt es auf der weiblichen Seite nicht die Liebe und auf der männlichen nicht die Großmuth, die beide verbindet, und was Mann und Frau dann vereinigt, wenn es jene Empfindungen nicht ſind, mag alles andere ſein, nur keine Ehe*).

Wenn aber die Ehe iſt, was ſie nach den Forderungen der menſchlichen Natur ſein ſoll, ſo enthält ſie die Kraft in ſich, den Menſchen nicht bloß edel, ſondern aufopferungsfähig zu machen; ſo liegen in ihr die natürlichen Triebfedern zur Tugend. Es giebt auch zur Sittlichkeit ein natürliches Motiv, aber nur ein einziges: die Ehe. „Hier iſt die Aufgabe gelöſt: wie kann man das Menſchengeſchlecht von Natur aus zur Tugend führen? Ich antworte: lediglich dadurch, daß das natürliche Verhältniß zwiſchen beiden Geſchlechtern wiederhergeſtellt werde. Es giebt keine ſittliche Erziehung der Menſchheit, außer von dieſem Punkte aus**)."

## II.

## Das Ehe- und Familienrecht.

### 1. Die Freiheit der Ehe. Schutzpflicht des Staates.

Die Ehe iſt deducirt. Sie iſt gefordert durch die ſelbſtbewußte Natur der menſchlichen Gattung, alſo ſchlechterdings nothwendig in ſich; ſie iſt kein erfundener Gebrauch, keine willkürliche Einrichtung, kein Rechtsvertrag, darum auch keine juridiſche, ſondern eine natürlich-moraliſche Vereinigung. Nicht das Recht macht die Ehe, ſondern die Ehe iſt die Bedingung des Eherechts. „Erſt muß eine Ehe da ſein, ehe von einem Ehe-

*) Ebendaſelbſt. I. §. 8. S. 315—317.

**) Ebendaſelbſt. I. §. 7. Coroll. 2. S. 315.

recht, ſo wie erſt Menſchen da ſein müſſen, ehe von Recht überhaupt die Rede ſein kann. Woher die erſtere komme, danach frägt der Rechtsbegriff ebenſo wenig, als er fragt, woher die letzteren kommen*)." Die Frage iſt nur, in wie weit die Rechtsform anwendbar iſt auf die Ehe; in wie weit dieſe vermöge ihrer eigenen Natur der öffentlichen Anerkennung und des öffentlichen Schutzes bedarf. Es handelt ſich um das Verhältniß der Ehe zum Staat.

Die Ehe gehört zu den Bedingungen des menſchlichen Daſeins, der menſchlichen Perſönlichkeit und als ſolche zu den Urrechten, die den Schutz der Geſetze fordern. Was die Möglichkeit der Ehe vernichtet, muß der Staat für geſetzwidrig erklären. Die erſte Bedingung der Ehe iſt die Liebe der Frau, die freiwillige Hingebung. Jeder in dieſer Rückſicht geübte Zwang macht die Ehe unmöglich; jeder Zwang dieſer Art muß daher für geſetzwidrig gelten, nicht bloß der unmittelbare, ſondern auch der mittelbare. Als rohe Gewaltthat (Nothzucht) iſt er nach dem Geſetz eines der nichtswürdigſten und ſtrafbarſten Verbrechen, welches gleich zu achten iſt dem Morde. Indem der Staat die weiblichen Urrechte ſchützt, ſichert er zugleich die erſte Bedingung zur Möglichkeit der Ehe. Eine erzwungene Ehe iſt keine. Die Geltung der Ehe iſt bedingt durch die freie Einwilligung der Frau, durch das Eheverſprechen; der Staat kann daher nur die Ehe anerkennen und ſchützen, die ihm als ſolche gilt: darum muß die freie Einwilligung durch einen öffentlichen Act erklärt werden (Trauung). Die ehelich Verbundenen ſind ein Wille, eine Rechtsperſon; als ſolche bedürfen ſie der öffentlichen Anerkennung, welche ſelbſt die öffentliche Bekanntmachung und Beglaubigung der Ehe fordert. Dadurch wird die Ehe rechtsgültig,

*) Ebendaſelbſt. II Abſchn. §. 9. S. 317—318.

und nur als Ehe kann die Geſchlechtsverbindung rechtsgültig werden*).

Ohne rechtsgültige Form iſt die Geſchlechtsvereinigung entweder heimliche Ehe (Hingebung aus Liebe, Ehe ohne Eheverſprechen) oder Concubinat (Zuſammenleben zum Zweck der Geſchlechtsbefriedigung) oder Proſtitution des Weibes (Hingebung für Geld). Der Staat kann die moraliſche Selbſtentwürdigung nicht verbieten, darum das Concubinat und die Proſtitution als ſolche nicht hindern, noch weniger aber darf er ſie anerkennen oder ſchützen. Das Concubinat hat gar keine Rechtskraft; der Geſchlechtstrieb iſt kein Gewerbe, die feilen Weiber können ihre Exiſtenz im Staate nicht durch einen Lebenserwerb rechtfertigen, den das Geſetz anerkennt. Daher darf der Staat die Proſtitution nicht dulden, denn ſie iſt in ſeinen Augen erwerblos. Die heimliche Ehe dagegen, welche die innere Geltung der Ehe beſitzt und nur die äußere der Rechtsform entbehrt, wird durch das Ehegeſetz genöthigt, dieſe anzunehmen, wenn ſie nicht als Concubinat gelten will d. h. als ein Verhältniß, welches die Frau entehrt**).

### 2. Aufhebung der Ehe. Ehebruch. Scheidung.

Mit der Ehe iſt jede andere außereheliche Geſchlechtsverbindung ſchlechterdings unvereinbar; ſie iſt die Vernichtung der Ehe oder Ehebruch; ſobald die inneren Bedingungen der Ehe aufgelöſt ſind, iſt keine Ehe mehr vorhanden. Doch verhält es ſich, nach der Natur der Geſchlechter, anders mit dem männlichen Ehebruch als mit dem weiblichen. Von Seiten der Frau iſt der Ehebruch der Beweis, daß ſie den Mann nicht liebt und die

*) Ebendaſelbſt. II. §. 10—14. S. 318—25.

**) Ebendaſelbſt. II. §. 22—23. S. 331—35.

Verbindung mit ihm nur als Mittel für andere Zwecke gebraucht hat. Damit iſt die erſte Grundbedingung der Ehe vernichtet. Es iſt unmöglich, daß der Mann den Ehebruch der Frau erträgt; wenn er es thut, ſo trifft ihn die öffentliche Verachtung; er iſt entehrt. Hat dagegen der Mann die Ehe gebrochen, ſo iſt die Frage, ob die Liebe der Frau dadurch geſtört iſt, ob die Frau dieſen ſchuldigen Mann noch lieben kann? Kann ſie es nicht mehr, ſo iſt die Grundbedingung der Ehe vernichtet, und es darf von der Frau nicht gefordert werden, daß ſie die äußere Form derſelben länger erträgt. Wenn aber ihre Liebe die Schuld des Mannes überdauert, ſo iſt auch die Fortdauer der Ehe möglich. Die Frau kann dem Manne verzeihen und wird dadurch ſo wenig verächtlich, daß ſie ſogar um dieſer Verzeihung willen bewunderungswürdig erſcheinen kann; ſie handelt großmüthig gegen den Mann. Freilich kehrt ſich dadurch das ganze innere Verhältniß der Ehe um, und ſo kann es kommen, daß durch die Schuld des Mannes zwar die Ehe nicht aufgelöſt, aber innerlich aus ihrem Schwerpunkte gerückt und völlig verſchoben wird, weil von dieſem Augenblick an die Großmuth auf die Seite der Frau fällt *).

Iſt die Ehe innerlich gelöſt und hat ſie damit aufgehört eine wirkliche Ehe zu ſein, ſo iſt die Folge, daß ſie auch aufhört vermöge der Rechtsform für eine ſolche zu gelten. Die Auflöſung dieſer Rechtsform iſt die Scheidung. Der Staat hat in Rückſicht auf die Ehe keine Zwangsgeſetze; er darf ſie durch Zwang weder machen (im Gegentheil ſoll er ſie gegen den Zwang ſchützen) noch hindern, er darf ſie durch Zwang weder ſcheiden noch ihre Scheidung unmöglich machen. Er hat der Ehe gegenüber die Schutzpflicht; zur Ausübung derſelben muß er aufgefordert werden, und die Eheleute ſelbſt müſſen die Hülfe des Geſetzes anrufen.

*) Ebendaſelbſt. II. §. 19—20. S. 327—30.

Dann giebt der Staat ſein Rechtsurtheil. Entweder ſind beide Theile einverſtanden und erklären öffentlich, daß ihr Verhältniß aufgehört hat, eine Ehe zu ſein; ſo kann der Staat ſie unmöglich durch Zwang aufrecht halten, und die öffentliche Scheidung iſt nothwendig; oder nur der eine Theil will die Scheidung, während ſie der andere nicht will; ſo entſcheidet das Geſetz nach der Gültigkeit der Klage und nach der Beſchaffenheit der Schuld; der weibliche Ehebruch begründet die unmittelbare Scheidung, der männliche zunächſt die Trennung und, wenn die Frau auf ihrer Klage beſteht, auch die Scheidung *).

### 3. Die Ehe als Rechtsperſon.

Die wirkliche Ehe iſt eine wahrhafte Einheit des männlichen und weiblichen Willens, ſie iſt ein Wille und gilt daher dem Staate gegenüber als eine Perſon, als eine juriſtiſche Perſon, die nach außen, alſo in allen öffentlichen Angelegenheiten, der Mann repräſentirt. Innerhalb der Ehe giebt es keine Rechtsſtreitigkeiten, dieſe treten erſt ein mit der Auflöſung der Ehe und werden dann nach Rechtsgeſetzen entſchieden; innerhalb der Ehe giebt es keine Trennung der Willen, alſo auch keine Trennung der Güter, erſt mit der Scheidung der Perſonen kann die Scheidung der Güter nach dem öffentlichen Rechtsurtheil eintreten **).

Der richtige Begriff der Ehe entſcheidet auch die Frage nach den öffentlichen Rechten der Frau. Es iſt grundfalſch zu ſagen, daß die Ehe mit den öffentlichen Rechten der Frau im Widerſpruch ſtehe; im Gegentheil ſie ſteht damit im vollen Einklang. Erſt durch die Ehe tritt die Frau in alle öffentlichen Rechte ein;

*) Ebendaſelbſt. II. §. 24—30. S. 335—341.

**) Ebendaſelbſt. II. §. 15—18. S. 325—27. Vgl. §. 31. S. 341—43.

nur daß ſie dieſelben nicht in eigener Perſon ausübt, ſondern in deren öffentlicher Ausübung ſich durch ihren Mann vertreten läßt. Sie ſelbſt lebt ganz in ihrem Mann und in ihrem Hauſe: das iſt ihr eigener, innerſter Wille. Als Glied der öffentlichen Rechtsgemeinſchaft und des Staats will ſie nicht ſelbſt auftreten, ſondern durch ihren Mann repräſentirt ſein: das iſt die ihr gebührende vornehme Stellung. In dieſe kommt ſie erſt durch die Ehe. Die Männer haben unmittelbaren Einfluß auf die öffentlichen Angelegenheiten; die Frauen haben unmittelbaren Einfluß auf die Männer. Dadurch iſt ihre Einwirkung auf das öffentliche Leben in der Sache geſichert. Wollen ſie mehr, ſo iſt es nicht mehr die Sache, die ihnen am Herzen liegt, ſondern der Schein der Sache, das Aufſehen, die Celebrität, mit einem Wort alle jene eitlen Dinge, denen die Männer nachjagen; dann iſt es der Neid gegen die Männer, der ſie treibt und mehr beunruhigt, als die Liebe zu dem eigenen Mann ſie befriedigt. Dabei gewinnt die Frau nichts und verliert alles.

Was daher die öffentlichen Rechte der Frauen betrifft, ſo handelt es ſich nicht um deren Beſitz, ſondern um deren Ausübung, und hier können es nur die unverheiratheten Frauen ſein, welche die Ausübung in eigener Perſon beanſpruchen. Dieſes Recht ſollen ſie haben, ſie ſollen jedes öffentliche Geſchäft betreiben dürfen, nur kein Staatsamt, denn dieſes fordert die Verantwortlichkeit des Beamten, und um ſeine Handlungen ſelbſt verantworten zu können, muß der eigene Wille völlig unabhängig ſein; nun aber giebt die Frau eben dieſe Unabhängigkeit auf, ſobald ſie einen Mann liebt; daher müßte ſie, um ein Staatsamt verwalten zu können, das (unmögliche) Verſprechen ablegen, ſich einer ſolchen Empfindung ſtets enthalten zu wollen*).

*) Ebendaſelbſt. III Abſchn. §. 32—38. S. 343—353.

### 4. Familienrecht. Eltern und Kinder.

Wie die Ehe, ſo iſt auch das Verhältniß der Eltern zu den Kindern ein natürlich-moraliſches, welches durch den Rechtsbegriff nicht gemacht, ſondern worauf dieſer nur angewendet wird. Die Beziehung der Eltern und Kinder zum Staate fordert, daß ihr Verhältniß durch die Anwendung der Rechtsform ſich auch als Rechtsverhältniß geſtalte.

Die Zeugung des Kindes, die Entwicklung deſſelben im mütterlichen Leibe und die Geburt ſind natürliche Vorgänge, die mit phyſikaliſcher Nothwendigkeit erfolgen und in welchen die Natur des menſchlichen Körpers denſelben Geſetzen unterliegt, als der thieriſche. Aber die menſchliche Natur enthält eine Grundbedingung, welche der thieriſchen fehlt: das Selbſtbewußtſein. Das mütterliche Bewußtſein von dem Augenblick an, wo es eintritt, durchlebt die im mütterlichen Leibe reifende und an deſſen Daſein und Erhaltung gebundene Entwicklung der Frucht, die Schmerzen der Geburt, das Glück der Befreiung, das Daſein des Kindes. Die menſchliche Mutter iſt ihres organiſchen Zuſammenhanges mit dem Kinde, der auch nach der Geburt fortdauert, ſich bewußt; der Trieb des Kindes nach Nahrung und der Trieb der Mutter zum Nähren des Kindes ſind natürlich verbundene Triebe und ſtehen als ſolche in einem organiſchen Verhältniß; die Mutter fühlt das Bedürfniß des Kindes als ihr eigenes; das Kind iſt unmittelbar ein Gegenſtand des mütterlichen Mitleides und der zärtlichſten Sorgfalt, ſeine Erhaltung iſt in der Seele der Mutter zugleich natürlicher Trieb und bewußte Aufgabe. Nun iſt vermöge der ehelichen Zärtlichkeit der innigſte Wunſch der Frau zugleich der Wille des Mannes; auf die Zärtlichkeit für die Frau, die Mutter ſeines Kindes, gründet ſich zunächſt die väterliche Liebe und Sorgfalt. Beide Eltern ſind einig

in der Liebe für das Kind, ſie wollen ſein Wohlſein, darum müſſen ſie auch ſeine Freiheit wollen, darum müſſen ſie dieſe Freiheit ſoweit einſchränken und bilden, als es das Wohl des Kindes fordert, d. h. ſie müſſen das Kind erziehen, nicht bloß phyſiſch und intellectuell, auch moraliſch. Dieß alles fordert die bewußte menſchliche Natur von den Eltern in Rückſicht auf ihre Kinder, nicht als Pflicht, ſondern als natürlich-ſittliche Nothwendigkeit; das Kind muß für die Eltern ein Gegenſtand ſolcher Pflege, ſolcher Empfindungen und Aufgaben ſein.

Die Familie lebt im Staate, die Eltern haben öffentliche Rechte und Pflichten, ſie bilden eine Rechtsperſon, welche der Mann repräſentirt. Der Staat bedarf zu ſeinem Daſein und ſeiner gleichmäßigen Fortdauer einer gleichmäßigen Volksmenge und deren immer ſich erneuernden Ergänzung; er bedarf der Kindererziehung und hat mithin ein Recht ſie zu fordern und ſeinen Bürgern zur Zwangspflicht zu machen; er hat dadurch ein Recht der Einwirkung auf das Verhältniß der Eltern zu den Kindern. Er fordert mit Recht die Erhaltung der Kinder und erklärt deren Vernichtung (Kindesmord), weil dadurch der Staatszweck gefährdet wird, für ein ſtrafwürdiges Verbrechen. Wie aber, wenn die Kinder ſchon von Geburt unfähig ſind, jemals Bürger zu werden, wie der Staat ſie braucht? An der Erhaltung ſolcher Kinder hat der Staat kein Intereſſe, alſo auch keines dagegen, daß ſie ausgeſetzt und dadurch mittelbar vernichtet werden; er wird dieſes Verfahren nicht befehlen, auch nicht ausdrücklich erlauben dürfen, aber er braucht es nicht ausdrücklich zu verbieten. Hier finden wir Fichte wieder in ſeiner ſpartaniſchen Art: das Ephorat, der geſchloſſene Handelsſtaat, die Möglichkeit der Ausſetzung untauglicher Kinder! In den beiden erſten Punkten war jene lykurgiſche Methode (wenigſtens für uns) unpraktiſch und un-

politiſch, in dieſem dritten Punkt iſt ſie unter allen Umſtänden unmenſchlich. Zugleich iſt hier ein handgreiflicher Fehler in ſeinem Schluß: was der Staat aus moraliſchen Gründen niemals befehlen, niemals ausdrücklich erlauben darf, das darf er auch nicht ſtillſchweigend erlauben, und handelt es ſich dabei gar um die Möglichkeit und die Bedingungen des perſönlichen Daſeins, ſo muß er es nach ſeinem eigenen Princip aus Rechtsgründen ausdrücklich verbieten *).

Die Eltern ſollen die Pflicht haben, ihre Kinder zu erziehen, alſo müſſen ſie auch das Recht haben, ihre Kinder zu behalten, und dürfen daher nicht gezwungen werden, öffentliche Erziehungsanſtalten zu brauchen; es darf ſich niemand in ihre Erziehung einmiſchen, weil ſonſt ein gleichmäßiger und geordneter Gang derſelben nicht möglich wäre; mithin muß der Staat den Eltern die Herrſchaft über ihre Kinder einräumen und garantiren als ein Recht, ohne welches ſie die Pflicht der Erziehung nicht erfüllen können. Dieſe Pflicht allein iſt es, welche die Herrſchaft der Eltern über die Kinder rechtlich bedingt, alſo auch einſchränkt. Die Eltern können daher unmöglich das Recht haben mit den Kindern wie mit einem Eigenthume zu verfahren, ſie dürfen dieſelben nicht veräußern, mißhandeln u. ſ. f.; hier tritt ihnen nicht bloß die Natur der elterlichen Liebe, ſondern der Staat mit dem Geſetz entgegen; ſie dürfen es nicht von Staats wegen. Daher hat auch der Staat dieſe Herrſchaft der Eltern über die Kinder nicht bloß zu garantiren, ſondern auch zu beaufſichtigen.

Unter der Herrſchaft der Eltern ſind die Kinder unfrei, unſelbſtändig, unmündig; ihr natürlicher Vormund iſt der Vater, ſie werden frei, wenn ſie aus der väterlichen Gewalt heraustreten, wenn ihre Erziehung vollendet iſt. Ob ſie es iſt, darüber ent-

*) Ebendaſelbſt. IV Abſchn. §. 48. S. 361—62.

ſcheiden die Eltern, indem ſie die Kinder frei laſſen, oder der Staat, indem er ſie für brauchbare Bürger erkennt, ſei es daß er ihnen ein Staatsamt überträgt oder ein öffentliches Geſchäft zu treiben erlaubt. Die Verheirathung iſt die Grenze der elterlichen Gewalt; da dieſe Grenze durch den Willen der Eltern ſelbſt beſtimmt wird, ſo haben die Eltern in die Heirath der Kinder zu willigen; da aber die Ehe nicht gehindert werden darf, ſo kann das Verbot der Eltern die Verheirathung auch nur aufſchieben, aber nicht unmöglich machen. Kinder ſind als ſolche keine (ſelbſtändigen) Perſonen, daher können ſie Eigenthum weder haben noch erwerben. Wenn ſie ſelbſtändig werden kraft des elterlichen Willens, ſo iſt es natürlich, daß ſie durch denſelben Willen auch Eigenthümer werden, d. h. daß die Eltern ſie ausſtatten. Ueber dieſe Ausſtattung entſcheidet lediglich die Willkür und Güte der Eltern, denn die Kinder ſind keine Eigenthümer, alſo auch nicht Miteigenthümer des elterlichen Guts. Ueber ihr Recht der Inteſtaterbſchaft entſcheidet die poſitive Geſetzgebung. Im Falle einer Scheidung kann ein Rechtsſtreit über die Kinder entſtehen: will keiner der beiden Eltern für die Erziehung ſorgen, ſo werden dem Vater die Koſten der Erziehung und der Mutter dieſe ſelbſt übertragen; will dagegen jeder der beiden Theile die Kinder haben, ſo ſoll der Mutter die Erziehung der Töchter, dem Vater die der Söhne gehören *).

## III.

## Völker- und Weltbürgerrecht.

### 1. Völkerrecht.

Das Selbſtbewußtſein fordert die gegenſeitige perſönliche Anerkennung der Menſchen als ſinnlicher Vernunftweſen und die

*) Ebendaſelbſt. IV Abſchn. §. 39—61. S. 353—368.

darauf gegründete Rechtsgemeinschaft, welche selbst ihren sicheren Bestand durch den Staat hat. Soll nun das Rechtsverhältniß so weit reichen als das Dasein menschlicher Wesen, so müßten alle Menschen Bürger desselben Staates sein und die ganze Menschheit eine einzige politische Gemeinde ausmachen. Indessen muß die Menschheit vermöge der Beschaffenheit der Erdoberfläche und ihrer Gebiete, vermöge ihrer eigenen inneren Unterschiede, der Racen, Völker, Sprachen, Religionen, Bildungsformen u. s. f. in eine Mehrheit verschiedener und getrennter Staaten zerfallen. Die Staatsgemeinschaft der gesammten Menschheit ist daher unmöglich; auf der anderen Seite ist das Rechtsverhältniß der Personen nothwendig: also müssen die Einzelnen in einer (gesicherten) Rechtsgemeinschaft stehen können, ohne zugleich in derselben Staatsgemeinschaft verbunden zu sein. Eine Rechtsgemeinschaft der Personen (in ihrer unbeschränkten Ausdehnung) ist aber nur dann möglich, wenn die verschiedenen Staaten selbst in ein gegenseitiges Rechtsverhältniß treten, d. h. wenn es ein Völkerrecht giebt: mithin ist das Völkerrecht nothwendig, und diese Nothwendigkeit ist um so dringender, je leichter die Bürger verschiedener Staaten in Rechtsstreitigkeiten gerathen können, was am ersten der Fall ist bei Grenzstaaten, daher diese vor allem ihre Grenzen reguliren, durch Verträge feststellen und gegenseitig anerkennen müssen *).

### 2. Gesandtschaftsrecht.

Das Rechtsverhältniß der Staaten ist nothwendig, um das Dasein der Staaten selbst und die Rechtsgemeinschaft der Personen nach innen und außen zu sichern. Um die gegenseitigen

*) Ebendaselbst. Zweiter Anhang des Naturrechts. I. §. 1—4. Coroll. S. 368—371.

Rechtsverhältniſſe feſtzuſtellen, müſſen die Staaten ausdrückliche Verträge ſchließen, die auf der gegenſeitigen Anerkennung beruhen: auf der Anerkennung der Selbſtändigkeit und inneren Unabhängigkeit jedes der contrahirenden Staaten. Jeder Staat hat das Recht ſeine durch die Verträge von Seiten des anderen Staates erworbenen Rechte zu wahren und zu beaufſichtigen. Um dieſe Aufſicht führen zu können, muß er im fremden Staate einen (dort reſidirenden und innerhalb deſſelben unverletzlichen) Geſandten haben, der ihn repräſentirt und ſeine Rechte überwacht; das Völkerrecht ſchließt daher das Geſandtſchaftsrecht in ſich *).

### 3. Kriegsrecht.

Jeder Staat muß für ſeine Sicherheit ſorgen und hat ein Recht dieſelbe zu erzwingen; da nun die Nichtanerkennung eines fremden Staats dieſe ſeine Sicherheit gefährdet, ſo hat jeder Staat auf die Anerkennung des anderen ein Zwangsrecht. Der auf die gegenſeitige Anerkennung gegründete Vertrag muß gehalten werden; wird er verletzt, ſo hat der verletzte Staat das Recht, den andern zu zwingen. Das von einem Staat auf den andern ausgeübte Zwangsrecht iſt der Krieg. Der Zweck des Kriegs iſt die Sicherung des kriegführenden Staats, alſo die Vernichtung des bekriegten, die Vernichtung der Selbſtändigkeit deſſelben, da dieſe der Grund der Gefahr iſt. Die Selbſtändigkeit wird vernichtet durch die Eroberung; daher iſt dieſe der eigentliche Zweck jedes Kriegs. Das Mittel der Kriegsführung iſt die Gewalt der Waffen, daher iſt es auch nur die bewaffnete Macht, die mit der bewaffneten Macht Krieg führt und auf deren Vernichtung d. h. auf die Entwaffnung derſelben ausgeht. Dieſer Zweck ſchließt die grauſame Art der Kriegsführung, die Ausplünderung der un-

*) Ebendaſelbſt. I. §. 3—11. S. 372—376.

bewaffneten Bürger, die Verheerung, den abſichtlichen Mord u. ſ. f. aus*).

### 4. Völkerbund.

(Bundesgericht. Ewiger Frieden.)

Im Kriege iſt das Recht auf der Seite des Siegers; die ſiegreiche Gewalt entſcheidet das Recht. Soll nun, wie die Gerechtigkeit fordert, nur das Recht die Gewalt haben, ſo müßte es immer die gerechte Sache ſein, welche ſiegt, und es müßten deßhalb Bedingungen eingeführt werden, unter denen das Recht allemal die ſiegreiche d. h. die meiſte Gewalt hat. Das iſt nur möglich, wenn ſich eine Menge Völker zum Schutze des Völkerrechts vereinigen; und da im Völkerrecht die politiſche Selbſtändigkeit und Unabhängigkeit der Staaten anerkannt iſt, ſo könnte eine ſolche Vereinigung kein Völkerſtaat, ſondern müßte ein Völkerbund ſein, der durch ein Bundesgericht über jede Verletzung des Völkerrechts urtheilt und dieſes ſein Rechtsurtheil im Nothfall durch Gewalt d. h. durch Executionskrieg zur Geltung bringt. Durch einen ſolchen Völkerbund werden die völkerrechtlichen Streitigkeiten gerichtlich ausgetragen; der verurtheilte Staat wird es auf den Krieg nicht ankommen laſſen, weil er der ſchwächere iſt; die Kriege werden auf dieſe Weiſe verhindert, zuletzt unmöglich gemacht und damit der dauernde (ewige) Frieden hergeſtellt, das einzig rechtmäßige Verhältniß der Staaten**).

### 5. Weltbürgerrecht.

Innerhalb der Staatsgemeinſchaft iſt jeder Bürger rechtlich geſichert; er iſt es auch in allen fremden Staaten, die mit dem ſeinigen völkerrechtlich verbunden ſind. Er ſoll es überall ſein,

*) Ebendaſelbſt. I. §. 12—14. S. 377—378.

**) Ebendaſelbſt. I. §. 15—20. S. 379—382.

ſo weit Menſchen leben, alſo auch außerhalb des Staats- und Völkerrechts, d. h. außerhalb aller wirklich geſchloſſenen Verträge. Hier gilt das ſogenannte Weltbürgerrecht, nicht die bürgerliche, ſondern die bloß menſchliche gegenſeitige Anerkennung der Perſonen, nicht der bereits geſchloſſene Vertrag (denn es iſt keiner vorhanden), ſondern nur die Möglichkeit, gegenſeitige Verträge zu ſchließen. Dieſe Möglichkeit ſoll anerkannt werden als Recht jedes Menſchen gegenüber dem andern, als Menſchenrecht: das iſt kein Inbegriff erworbener Rechte, ſondern nur die Fähigkeit, Rechte zu erwerben, die als ſolche mit den Bedingungen der menſchlichen Natur zuſammenfällt *).

*) Ebendaſelbſt. II. §. 21—24. S. 382—388.

# Zwölftes Capitel.

## Princip und Grundlegung der Sittenlehre*).

### I.

### Begriff der Sittenlehre.

#### 1. Stellung und Aufgabe der Sittenlehre.

Die praktiſche Wiſſenſchaftslehre hatte in ihrer Grundlegung das Syſtem der nothwendigen Triebe entwickelt und in dem zuletzt gefundenen Begriff eines „Triebes um des Triebes willen (ſittlichen Triebes)" dieſelbe mit der Ausſicht auf das Sittengeſetz geſchloſſen**); die Rechtslehre mußte wiederholt ihr Gebiet von dem der Sittenlehre unterſcheiden und damit ſchon auf den Gegenſtand der letzteren hinweiſen. Jetzt nachdem die Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre und auf derſelben das Syſtem der Rechtslehre in ſeinem ganzen Umfange feſtgeſtellt iſt, erſcheint die Begründung und Entwicklung der Sittenlehre als die nächſte Aufgabe im Fortſchritte des fichte'ſchen Syſtems. Und da in der abſoluten Selbſtthätigkeit und Freiheit das Princip ſowohl der Wiſſenſchaftslehre überhaupt als insbeſondere der Sittenlehre beſteht, ſo läßt ſich vorausſehen, daß hier der Geiſt des ganzen Syſtems ſein eigentliches Element und ſeine Heimath finden, daß

*) Das Syſtem der Sittenlehre nach den Principien der Wiſſenſchaftslehre (1798). S. W. II Abth. A. II Bd.

**) Vgl. oben Cap. VII dieſes Buchs. Nr. III. 9. S. 590—592.

in keinem ihrer beſonderen Gebiete die Wiſſenſchaftslehre ſich deutlicher und vollſtändiger ausprägen, daß unter dem Geſichtspunkte der Sittenlehre das Ganze des fichte'ſchen Syſtems in einen hell erleuchteten Geſichtskreis treten wird. Nehmen wir dazu die vorzügliche Kraft und methodiſch ausgereifte Form der Darſtellung, womit Fichte die Sittenlehre entwickelt hat, ſo dürfen wir mit Recht erwarten, daß ſich dieſes Werk, wie es in der That der Fall iſt, durch ſeinen claſſiſchen Werth unter allen übrigen hervorhebt.

Die Dispoſition der Aufgabe liegt hier ſo einfach als bei der Rechtslehre. Es handelt ſich um dieſe drei Hauptpunkte: das Princip der Sittenlehre, die Anwendbarkeit dieſes Princips, die Anwendung ſelbſt.

## 2. Philoſophiſche Sittenlehre.

Die erſte Aufgabe iſt daher die Feſtſtellung des Princips. Nichts ſteht in der Wiſſenſchaftslehre feſt als das Bewieſene. Etwas im Geiſte der Wiſſenſchaftslehre beweiſen, heißt allemal darthun, daß es nothwendig zum Ich gehört, nothwendig durch das Selbſtbewußtſein gefordert wird oder aus deſſen Bedingungen folgt. Dieſen Beweis nennt Fichte die Deduction. Es handelt ſich daher in erſter Linie um die Deduction des Princips: um die Ableitung des Sittengeſetzes aus dem Ich.

Es giebt ein menſchliches Thun und Laſſen, welches von äußeren Zwecken völlig unabhängig iſt: in dieſer ſeiner Unabhängigkeit unterſcheidet es ſich von dem Erkennen (theoretiſchen Thätigkeit), in der Unabhängigkeit von allen äußeren Zwecken unterſcheidet es ſich von dem bloß rechtlichen Handeln. Dieſes völlig unabhängige Thun und Laſſen iſt ſittlicher Art. Es iſt nicht willkürlich, ſondern es findet ſich dazu in dem menſchlichen Ge-

müth eine Nöthigung; gerade darin, in dieſer nothwendigen Beſchaffenheit, an der nichts willkürlich gemacht oder geändert werden kann, beſteht die moraliſche oder ſittliche Natur des Menſchen, die daher aller Reflexion in uns vorausgeht und durch dieſe nicht gemacht, ſondern bloß erkannt wird. Nehmen wir das Sittliche, wie es zunächſt erſcheint und ſich uns unwillkürlich aufdrängt, als eine bloße Thatſache des Bewußtſeins und begnügen uns bei dieſer nicht weiter dringenden Einſicht, ſo entſteht „die factiſche oder gemeine Erkenntniß der ſittlichen Natur", die philoſophiſch gar keinen Werth hat. Die philoſophiſche Erkenntniß geht tiefer; ſie will jene Thatſache des ſittlichen Bewußtſeins ergründen oder aus ihren nothwendigen Bedingungen ableiten. Dieſe Einſicht iſt die genetiſche Erkenntniß des ſittlichen Bewußtſeins, die Ableitung deſſelben aus dem Ich, die Deduction des Sittengeſetzes. Dadurch allein entſteht eine „Wiſſenſchaft der Moralität", eine „Theorie des Bewußtſeins unſerer moraliſchen Natur" d. h. Sittenlehre im Geiſt der Wiſſenſchaftslehre *).

### 3. Die Grundbedingungen des Sittlichen.

(Freiheit und Stoff.)

Dieſe Deduction hat eine Vorbedingung. Da alles ſittliche Handeln in einer ſubjectiv völlig freien und unabhängigen Wirkſamkeit beſteht, welche ſelbſt nur möglich iſt unter der Bedingung eines zu überwindenden Widerſtandes, oder da alle ſittliche Freiheit in uns weſentlich Befreiung iſt, die als ſolche etwas zu Ueberwindendes (etwas, wovon wir uns zu befreien haben) vorausſetzt, ſo ſind die beiden Vorbedingungen, ohne welche überhaupt von Sittlichkeit nicht geredet werden kann, die Freiheit

*) Das Syſtem der Sittenlehre u. ſ. f. I Hptſtück. Deduction des Princips der Sittlichkeit. Vorerinnerung zu dieſer Deduction. S. 13—18.

und ihr Gegentheil (der zu überwindende Widerſtand, der uns gegebene, unfreie, widerſtrebende Stoff). Daher wird vor allem die Thatſache dieſer beiden Bedingungen aus dem Ich abgeleitet oder deducirt werden müſſen: das iſt die Aufgabe der Einleitung in das Syſtem der Sittenlehre*).

Gehen wir aus von der Thatſache des gewöhnlichen oder empiriſchen Bewußtſeins, ſo hat die Wiſſenſchaftslehre gezeigt, wie dieſe Thatſache nur abgeleitet werden kann aus einem Princip, welches ſelbſt nicht in die Form des Bewußtſeins eintritt noch jemals in dieſelbe eintreten kann. Das gewöhnliche Bewußtſein iſt Wiſſen von einem (uns gegebenen) Object; ich kann nicht wiſſen, daß etwas mir gegenüberſteht (außer mir iſt), ohne von mir ſelbſt zu wiſſen; daher iſt das objective Bewußtſein nothwendig bedingt durch unſer Selbſtbewußtſein, und dieſes beſteht in dem Bewußtſein unſerer eigenen Wirkſamkeit. Hier iſt das Princip: Ich der Wiſſende und Ich der Wirkende bin ſchlechthin daſſelbe; das wiſſende Ich iſt Subject, das wirkende Ich iſt Object (des Selbſtbewußtſeins); Subject und Object (Wiſſen und Sein) ſind demnach hier ſchlechthin Eines oder abſolut identiſch. „Ich weiß von mir dadurch daß ich bin, und bin dadurch, daß ich von mir weiß": dieſe unmittelbare Uebereinſtimmung zwiſchen Subject und Object, dieſe abſolute Identität beider iſt das alleinige Princip alles Bewußtſeins.

Im Princip des Bewußtſeins ſind Subject und Object abſolut identiſch; in der Form des Bewußtſeins ſind beide ſtets getrennt, und nur in dieſer Trennung iſt die Form des Bewußtſeins möglich: daher kann jenes Princip in dieſe Form nicht eingehen. Oder, wie ſich Fichte ausdrückt: „das Eine, welches getrennt wird, das ſonach allem Bewußtſein zu Grunde liegt und

*) Einleitung. S. 1—12.

zufolge deſſen das Subjective und Objective im Bewußtſein unmittelbar als Eins geſetzt wird, iſt abſolut = X, kann als Einfaches auf keine Weiſe zum Bewußtſein kommen*)."

Sind nun innerhalb des Bewußtſeins jene beiden Bedingungen (Subject und Object) nothwendig getrennt, die im Grunde des Bewußtſeins nothwendig Eines ſind, ſo folgt daß die im Bewußtſein Getrennten nothwendig vereinigt oder in Uebereinſtimmung geſetzt werden müſſen. Die Einheit Getrennter iſt Verbindung; die nothwendige Verbindung iſt Cauſalverknüpfung: daher iſt das Bewußtſein, welches Subject und Object trennen und zugleich vereinigen muß, nur möglich als (das Bewußtſein der) Cauſalverknüpfung zwiſchen Subject und Object.

Dieſe Verbindung iſt nothwendiger Weiſe eine zweifache, denn jede der beiden Seiten muß als Urſache und Wirkung der andern gelten: 1) das Object iſt Urſache des Subjects, dieſes folgt aus dem Object, es richtet ſich nach ihm, d. h. es ſtellt vor, was das Object iſt, der Begriff folgt aus dem Sein: dieſe Art der Uebereinſtimmung beider innerhalb der Trennung iſt das Erkennen oder das theoretiſche Ich; 2) das Subject iſt Urſache des Objects, dieſes folgt aus dem Subject, es richtet ſich nach ihm, das Sein folgt aus dem Begriff (Zweckbegriff): dieſe Art der Uebereinſtimmung beider innerhalb der Trennung iſt das wirkende oder praktiſche Ich. Darum iſt alles Bewußtſein, weil es in dieſer doppelten Cauſalverknüpfung (Uebereinſtimmung) zwiſchen Subject und Object beſteht, nothwendig ſowohl theoretiſch als praktiſch; und die Wiſſenſchaftslehre als Begründung oder Theorie des Bewußtſeins nothwendig ſowohl theoretiſche als praktiſche Wiſſenſchaftslehre**). Die abſolute Einheit von Subject

*) Ebendaſelbſt. Einl. Nr. 5. S. 5. Vergl. Nr. 1.

**) Vergl. oben III Buch. III Cap. Nr. IV. S. 505—507.

und Object (Princip des Bewußtſeins) muß innerhalb der Trennung beider (Form des Bewußtſeins) gleichſam gebrochen erſcheinen als Cauſalnexus, d. h. als theoretiſche und praktiſche Uebereinſtimmung. Jene beſteht im Erkenntnißbegriff, dieſe im Zweckbegriff: ſo geſtaltet ſich die unmittelbare Uebereinſtimmung in der Form des Bewußtſeins. Daher nennt Fichte den Erkenntniß- und Zweckbegriff (das Erkennen und Wollen) „eine beſondere Anſicht jener unmittelbaren Uebereinſtimmung"; und da dieſe beſondere Anſicht (das theoretiſche und praktiſche Ich) nur bedingt iſt durch die Form des Bewußtſeins und zugleich alle Arten der Trennung und Uebereinſtimmung zwiſchen Subject und Object in ſich ſchließt, ſo darf Fichte erklären: daß „der geſammte Inhalt alles möglichen Bewußtſeins durch die bloße Form deſſelben geſetzt ſei"*).

Kein Bewußtſein von irgend etwas ohne Bewußtſein des eigenen Selbſtes, kein Selbſtbewußtſein ohne Wahrnehmung der eigenen Thätigkeit, und dieſe letztere ſelbſt iſt nicht wahrnehmbar ohne Vorſtellung eines Widerſtandes von außen, der, von unſerer eigenen Thätigkeit völlig unabhängig und derſelben entgegengeſetzt, als „bloße Objectivität" erſcheinen muß, „als etwas nur Beſtehendes, ruhig und todt Vorliegendes, das bloß *iſt*, keineswegs aber *handelt*, das nur zu beſtehen ſtrebt und daher allerdings mit einem Maße von Kraft zu bleiben, was es iſt, der Einwirkung der Freiheit auf ſeinem eigenen Boden widerſtrebt, nimmermehr aber dieſelbe auf ihrem Gebiete anzugreifen vermag". „So etwas heißt mit ſeinem eigenthümlichen Namen *Stoff*." Ohne Vorſtellung eines ſolchen Stoffs keine Vorſtellung eines unſerer Thätigkeit entgegengeſetzten Widerſtandes, keine Wahrneh-

*) Syſtem der Sittenlehre. Einleit. Nr. 5. S. 2 — 6. Vergl. Nr. 2. 3. 4. S. 2—4.

mung unſerer eigenen Thätigkeit, kein Selbſtbewußtſein, kein Bewußtſein, kein Sein. Mit der Vorſtellung des Stoffs würde das Bewußtſein ſelbſt aufgehoben werden. Es iſt daher unmöglich, daß jene Vorſtellung je aufgehoben wird; ſie iſt dauernd und unveränderlich: ſie folgt aus dem Geſetz des Bewußtſeins*).

Eben ſo nothwendig als die Setzung der bloßen Objectivität oder des Stoffs iſt die Setzung der eigenen Thätigkeit, des Subjects als wirkſamer (realer) Kraft. Nun ſind im Bewußtſein Subject und Object getrennt. Das Subjective im Unterſchiede vom Objectiven iſt Vorſtellung oder Begriff. Mithin muß innerhalb dieſer Trennung (oder des Bewußtſeins) das eigene Thun als eine Wirkſamkeit erſcheinen, die vom Subject aus- und auf das Object übergeht, d. h. als Cauſalität des Begriffs oder als Cauſalität durch den Begriff: ſo allein kann ſich im Bewußtſein unſre abſolute Selbſtthätigkeit darſtellen. Dieſe durch das Geſetz des Bewußtſeins geforderte Vorſtellung unſerer abſoluten Selbſtthätigkeit heißt Freiheit. Der Begriff, als wirkſam vorgeſtellt, iſt Zweckbegriff; Cauſalität des Begriffs iſt Zweckthätigkeit; die Setzung des Zwecks in Rückſicht auf das Object („der Zweckbegriff, objectiv angeſehen") iſt Wollen. Das Ich, vorgeſtellt als Princip der Wirkſamkeit, iſt Wille. Soll der Wille auf den Stoff wirken oder Cauſalität in der Körperwelt haben, ſo muß er ſelbſt Stoff, materieller, articulirter Leib ſein: Wille und Leib iſt daher ein und daſſelbe, von zwei Seiten betrachtet; was als Subject Wille genannt wird, das heißt in ſeiner objectiven Erſcheinung Leib. So deutlich ausgeſprochen und ſo tief begründet findet ſich bei Fichte das Princip der ſchopenhauer'ſchen Lehre**).

*) Ebendaſelbſt. Einl. Nr. 6. S. 6—8.

**) Ebendaſelbſt. Einl. Nr. 7 u. 8. S. 8—11.

Die abſolute Selbſtthätigkeit erſcheint demnach in der Form des Bewußtſeins und nach dem Grundgeſetze des letztern zugleich als Cauſalität des Begriffs und Cauſalität des Stoffs, als Zweckthätigkeit und Nothwendigkeit, Freiheit und Materie, Wille und Leib: als dieſe nothwendige Verknüpfung der beiden Enden der ganzen Vernunftwelt*). Hier ſind die beiden Bedingungen, welche die ſittliche Thätigkeit ſich vorausſetzt.

„Das einzige Abſolute, worauf alles Bewußtſein und alles Sein ſich gründet, iſt reine Thätigkeit. Dieſe erſcheint zufolge der Geſetze des Bewußtſeins und insbeſondere zufolge ſeines Grundgeſetzes als Wirkſamkeit auf etwas außer mir. Alles, was in dieſer Erſcheinung enthalten iſt, von dem mir abſolut durch mich ſelbſt geſetzten Zwecke an, an dem einen Ende, bis zum rohen Stoffe der Welt an dem andern ſind vermittelnde Glieder der Erſcheinung, ſonach ſelbſt auch nur Erſcheinungen. Das einzige reine Wahre iſt meine Selbſtändigkeit**)."

## II.

## Die Deduction des Sittengeſetzes***).

### 1. Beſtimmung der Aufgabe.

Unſere Sittlichkeit beſteht in einem von allen äußeren Zwecken völlig unabhängigen Thun und Laſſen, alſo in unſerer abſoluten, bloß durch ſich beſtimmten Selbſtthätigkeit, d. h. in einem ſolchen Handeln, deſſen alleiniges Geſetz der Begriff der Selbſtthätigkeit iſt. Wenn wir genöthigt ſind, dieſen Begriff unſerer abſoluten Selbſtthätigkeit zur Norm unſeres Handelns zu machen oder uns ſelbſt in allen unſeren Handlungen durch die-

*) Ebendaſelbſt. Einl. Nr. 7. S. 10.

**) Ebendaſelbſt. Einl. Nr. 9. S. 11—12.

***) Ebendaſelbſt. I Hauptſtück. S. 18—62.

ſen Begriff zu beſtimmen, ſo iſt die Selbſtthätigkeit unſer Geſetz (Sittengeſetz). Wenn wir einſehen, warum wir genöthigt ſind, den Begriff unſerer Selbſtthätigkeit zum Geſetz unſeres Handelns zu machen, ſo wird dadurch das Sittengeſetz abgeleitet und die Sittenlehre begründet. Wird dieſe Nothwendigkeit, wie es die Wiſſenſchaftslehre fordert, aus dem Ich abgeleitet, ſo iſt damit das Sittengeſetz deducirt und die erſte Aufgabe der Sittenlehre gelöſt. Das Ich muß ſeine Freiheit zu ſeinem Geſetz machen, oder es wäre kein Ich: ſo nothwendig das Ich, ebenſo nothwendig iſt das Sittengeſetz; wird dieſes aufgehoben, ſo iſt damit auch das Ich ſelbſt aufgehoben; wird das Ich geſetzt, ſo iſt das Sittengeſetz davon die nothwendige Folge. Die Einſicht in dieſen Zuſammenhang iſt der Punkt, um den es ſich in der Deduction handelt.

Wir zergliedern die Aufgabe genau. Um ſeine Freiheit zu ſeinem Geſetz machen zu können, muß das Ich 1) den Begriff ſeiner Freiheit oder die Vorſtellung ſeiner abſoluten Selbſtthätigkeit haben*); es muß daher 2) ſich eben dieſer abſoluten Selbſtthätigkeit bewußt werden und alſo 3) in Wahrheit abſolut ſelbſtthätig ſein**).

### 2. Das Ich als abſolute Selbſtthätigkeit.

Das Ich iſt, was es iſt, für ſich; es iſt die abſolute Einheit des Subjectiven und Objectiven, des Denkenden und Gedachten. Das Bewußtſein trennt dieſe Einheit, es trennt das Denken vom Gedachten, das Wiſſen vom Sein und läßt dieſes (das Ge-

*) Vergl. oben S. 692.

**) Syſtem der Sittenlehre. I Hauptſtück. Deduction. Vergl. mit den obigen Bedingungen die drei Aufgaben der Deduction (§. 1 — §. 3) in umgekehrter Reihenfolge.

dachte) als unabhängig vom Denken erſcheinen. Was daher das Ich unabhängig von ſeinem Denken iſt, (dieſes urſprüngliche Sein) erſcheint dem letzteren als etwas Gegebenes, Vorgefundenes, als urſprüngliche reelle Kraft, die als ſolche nur ſich ſelbſt beſtimmt, alſo in der abſoluten Selbſtthätigkeit beſteht, nicht in der Wirkſamkeit auf etwas Anderes, ſondern in einer Selbſtthätigkeit, die nur ſich zum Ziel hat, d. h. in der Tendenz zur Selbſtthätigkeit um ihrer ſelbſt willen, alſo in der Tendenz zur abſoluten Selbſtthätigkeit. Dieſe Tendenz nennt Fichte „das objective Sein des Ich". Dieſes „reelle Selbſtbeſtimmen ſeiner ſelbſt durch ſich ſelbſt" nennt er wollen, nur wollen. In dieſem Wollen (ſich wollen) beſteht das urſprüngliche Sein des Ich. Daher der Satz: „ich finde mich ſelbſt als mich ſelbſt nur wollend*)."

### 3. Die Selbſtthätigkeit als Freiheit.

Das ganze Weſen des Ich beſteht in der abſoluten Selbſtthätigkeit; die Tendenz zu dieſer iſt daher „Trieb auf das ganze Ich". Das Ich muß, was es iſt, wiſſen; jener Urtrieb, der das objective Sein des Ich ausmacht, muß daher die Intelligenz beſtimmen, er muß ſich als Gedanke äußern, als nothwendiger, unmittelbarer, erſter Gedanke: dieſe nothwendige Vorſtellung unſerer abſoluten Selbſtthätigkeit (Willens) iſt das Bewußtſein der Freiheit. Wäre das Ich nicht urſprüngliche Tendenz zu abſoluter Selbſtthätigkeit, ſo wäre es kein Ich; wäre es ſich dieſer Tendenz (ſeines Wollens) nicht bewußt oder, was daſſelbe heißt, ohne die Vorſtellung ſeiner Freiheit, ſo wäre es auch keines. So nothwendig demnach das Ich ſelbſt, ebenſo nothwendig iſt ſeine urſprüngliche Tendenz zu abſoluter Selbſtthätigkeit und die Setzung

*) Ebendaſelbſt. I Hauptſtück. §. 1. S. 18 flgd. Vergl. §. 3. S. 60.

ſeiner Freiheit. Aber es iſt nicht genug, daß es ſich als frei denkt: es muß dieſe ſeine Freiheit als Geſetz vorſtellen*).

### 4. Die Freiheit als Nothwendigkeit (Geſetz).

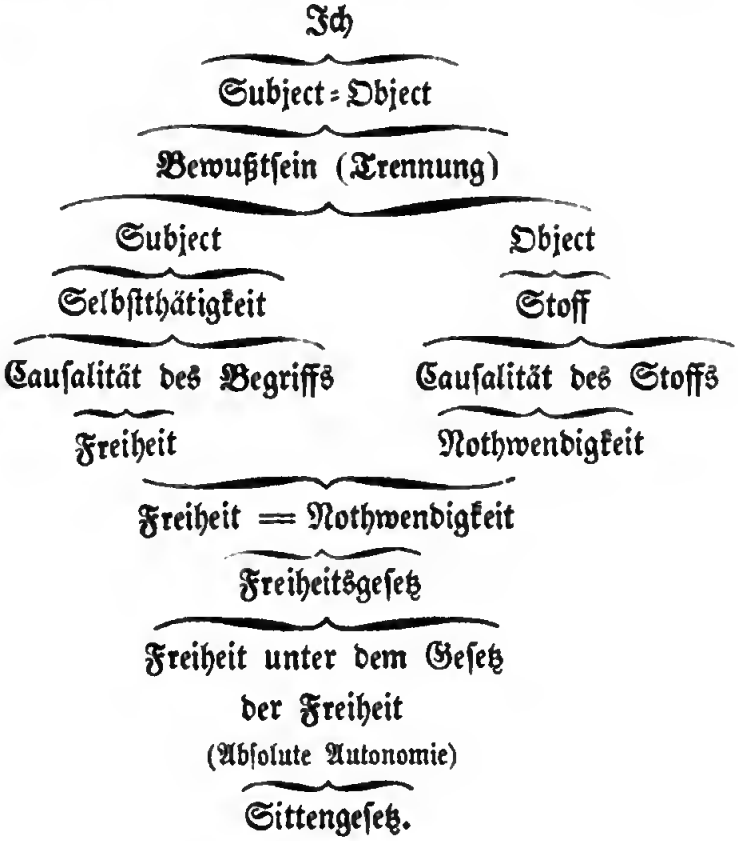
Was das Ich iſt (abſolute Identität von Subject und Object), trennt das Bewußtſein in zwei von einander unterſchiedene Seiten und fordert deren nothwendige Vereinigung in der Form der Cauſalverknüpfung: ſo entſteht innerhalb des Bewußtſeins auf der ſubjectiven Seite die Cauſalität des Begriffs (Freiheit), auf der objectiven Seite die des Stoffs (Nothwendigkeit). Das Ich iſt die Identität beider Seiten und fordert daher deren abſolute Vereinigung; daher können im Ich Freiheit und Nothwendigkeit einander nicht entgegengeſetzt, ſondern müſſen eines ſein: die Freiheit iſt ſelbſt nothwendig, ſie iſt das Geſetz, dem wir uns ſchlechterdings unterwerfen. Das Ich wäre nicht Ich, wenn die Freiheit nicht Geſetz wäre; die Freiheit wäre nicht Geſetz (ſondern Zwang, alſo nicht Freiheit), wenn wir nicht ſelbſt ſie zu unſerem Geſetz machten mit Freiheit und um der Freiheit willen; das Geſetz wäre nicht Freiheit, wenn es nicht autonom wäre. Wir ſollen unſere Freiheit nach dem Begriff unſerer Selbſtändigkeit beſtimmen, ſchlechthin und ohne Ausnahme: das iſt ein nothwendiger Gedanke unſerer Intelligenz, dieſer Gedanke iſt das Princip der Sittlichkeit: das Sittengeſetz**).

Die Deduction des Sittengeſetzes iſt einleuchtend. Hier iſt ſie in ihrer negativen Form: kein Sittengeſetz, keine Autonomie, keine Einheit von Freiheit und Geſetz (Nothwendigkeit), keine Möglichkeit der Vereinigung beider, alſo auch keine Vereinigung von Subject und Object innerhalb der Trennung beider, alſo auch keine

*) Ebendaſelbſt. I Hauptſtück. §. 2.

**) Ebendaſelbſt. I Hauptſtück. §. 3.

Möglichkeit der Trennung, keine Möglichkeit des Bewußtſeins, kein Ich. Wir geben die Deduction des Sittengeſetzes aus dem Ich in folgendem Schema:




## III.

## Anwendbarkeit oder Realität des Sittengeſetzes*).

### 1. Die Stellung der Frage.

Es iſt bewieſen, daß aus dem Weſen des Selbſtbewußtſeins das Sittengeſetz nothwendig folgt, daß demnach ſeine Geltung im Ich und für daſſelbe unbedingt feſtſteht; es iſt damit noch nicht bewieſen, daß es mit derſelben Nothwendigkeit auch in

*) Ebendaſelbſt. II Hauptſtück. Deduction der Realität und Anwendbarkeit des Princips der Sittlichkeit. S. 63—156.

Rückſicht auf die Welt gilt, daß es auf dieſelbe anwendbar, in ihr ausführbar iſt. Und was wäre das Sittengeſetz, wenn es in der Welt nicht ausführbar wäre; wenn, was zufolge deſſelben geſchehen ſoll, nicht geſchehen könnte? Nachdem das Sittengeſetz ſelbſt dargethan worden, handelt es ſich jetzt darum, ſeine Realität (in Rückſicht auf die Welt) zu deduciren.

Die Deduction geſchieht, wie die Wiſſenſchaftslehre ſie fordert. Es muß gezeigt werden, daß aus denſelben Bedingungen, aus denen das Sittengeſetz folgt, auch ſeine Anwendbarkeit auf die Welt hervorgeht, daß beides begründet iſt in dem Weſen des Ich. Setze, das Sittengeſetz könne in der Welt nichts ausrichten oder habe auf dieſe keine Cauſalität, ſo könnte das Ich nicht ſein, was es iſt. Hebe das Sittengeſetz auf, ſo iſt das Ich ſelbſt aufgehoben: dieſe Nothwendigkeit iſt bewieſen. Hebe die Realität des Sittengeſetzes auf, ſo iſt das Ich ſelbſt ebenfalls aufgehoben: dieſe Nothwendigkeit iſt jetzt zu beweiſen.

Ich will gleich ſagen, in welchem Punkte der Nerv des Beweiſes liegt. Es verhält ſich mit dem fichte'ſchen Beweiſe von der Realität des Sittengeſetzes ganz ähnlich als mit dem kantiſchen Beweiſe von der Realität der Kategorien. Wenn die Kategorien die Bedingungen ſind, unter denen es überhaupt Erfahrung giebt, ſo folgt ſelbſtverſtändlich, daß ſie in aller Erfahrung gelten. Wenn das Sittengeſetz als die Bedingung begriffen werden muß, unter der es überhaupt Welt giebt, ſo iſt ſeine Ausführbarkeit (Geltung) in der Welt d. h ſeine Realität davon die einfache und unmittelbare Folge.

Es wird daher alles davon abhängen, daß man von vornherein die Frage richtig ſtellt. Nimmt man die Welt als etwas von dem Ich völlig Unabhängiges, als Ding an ſich, ſo iſt die Frage unlösbar und die Realität des Sittengeſetzes unmöglich.

Nimmt man dagegen die Welt, wie ſie allein zu nehmen iſt, als das nothwendige Object des Ich, ſo ſtellt ſich die Frage ſo, daß die Löſung ſich von ſelbſt daraus ergiebt.

Setzen wir alſo, wie es die Wiſſenſchaftslehre auf Grund ihrer ſchon geführten Beweiſe verlangt, daß die Welt gleich iſt dem Objecte des Ich d. h. dem Nicht-Ich; daß Ich und Nicht-Ich ſich gegenſeitig einſchränken und darum in durchgängiger Wechſelwirkung ſtehen; daß demnach was in dem beſchränkten (theilbaren) Ich geſchieht, nothwendig auch in dem Nicht-Ich ſeine Wirkung äußert: ſo iſt die Frage nach der Realität des Sittengeſetzes (Cauſalität deſſelben auf die Welt) gleichzuſetzen der Frage: wie das Sittengeſetz wirkſam ſein könne auf das beſchränkte Ich? Und da dieſes gleich iſt dem leiblichen, ſinnlichen, empiriſchen Ich, ſo handelt es ſich in dem Hauptpunkte der Sache um die Cauſalität des Sittengeſetzes in Rückſicht auf das ſinnliche Ich. Nun iſt das Sittengeſetz ſelbſt nichts anderes als der Ausdruck des reinen Ich oder der abſoluten Selbſtthätigkeit, die nur ſich zum Zweck hat: mithin zieht ſich die ganze Frage in die Formel zuſammen: wie das reine Ich wirkſam ſein könne auf das empiriſche Ich? Das reine Ich als die abſolute Selbſtthätigkeit, die nur ſich zum Zweck hat, iſt die Tendenz zur abſoluten Selbſtthätigkeit, „der Trieb auf das ganze Ich", „der Trieb der Freiheit um der Freiheit willen", kurzgeſagt: es iſt reiner Trieb; das empiriſche, ſinnliche, leibliche, beſchränkte Ich iſt ein Syſtem beſtimmter, ſinnlicher Triebe, kurzgeſagt: es iſt ſinnlicher Trieb. Die Cauſalität des Sittengeſetzes auf die Welt iſt demnach gleichzuſetzen der Cauſalität (des reinen Ich auf das ſinnliche Ich oder) des reinen Triebes auf den ſinnlichen Trieb: damit ſind die beiden Seiten der Frage, die zunächſt als Gegenſatz erſcheinen, unter gleichen Nenner gebracht und die Frage ſo geſtellt, daß ſie die Bedingungen der Löſung in ſich ſchließt.

Auch läßt ſich die Löſung ſelbſt ſchon hier vorausnehmen. Denn da jene beiden Seiten ſich zu einander verhalten, wie das Höhere zum Niederen oder wie das Bedingende zum Bedingten, ſo wird es das Sittengeſetz ſein müſſen, unter deſſen Bedingung das ſittliche Ich und damit zugleich das Nicht-Ich, alſo alles von dem Ich Unterſchiedene d. h. die Welt ſteht; ſo iſt das Sittengeſetz nothwendig zugleich Weltgeſetz, woraus ſeine Ausführbarkeit in der Welt, ſeine Anwendbarkeit auf die Welt, mit einem Worte ſeine Realität von ſelbſt einleuchtet.

### 2. Das Ich als Trieb und Gefühl (Natur).

Um alſo dieſes zweite Problem der Sittenlehre aufzulöſen und das Verhältniß der beiden Triebe richtig zu faſſen, müſſen wir auf den Begriff des Triebes näher eingehen. Was das Ich urſprünglich iſt, muß, wie ſchon gezeigt worden, dem Bewußtſein als etwas Gegebenes oder Vorgefundenes erſcheinen. Das Ich iſt in ſeinem urſprünglichen Sein Tendenz oder Trieb zur Selbſtthätigkeit; es muß ſich daher als Trieb (Wille) finden oder, was daſſelbe heißt, es muß ſich als „getrieben" erſcheinen. Das Ich als Bewußtſein oder Intelligenz muß ſeiner ſelbſt als eines Triebes inne werden; dieſe Erkenntniß hängt nicht von der Freiheit der Reflexion ab, ſondern iſt eine unwillkürliche und nothwendige Beſtimmtheit der Intelligenz d. h. Gefühl. Das Ich iſt Trieb und fühlt ſich als ſolcher; es iſt Grund des Triebes, der Trieb iſt Grund des (dadurch erregten) Gefühls oder mit andern Worten: „ich bin geſetzt objectiv als getrieben, ſubjectiv als fühlend dieſen Trieb". Dieſe Setzung iſt von meiner Reflexion und damit von meiner Freiheit ganz unabhängig; es giebt mithin ein urſprünglich beſtimmtes (der Reflexion vorausgeſetztes) Syſtem von Trieben und Gefühlen. Was aber unab-

hängig von der Freiheit festgesetzt und bestimmt ist, heißt „Natur". Jenes System der Triebe und Gefühle ist demnach Natur. Ich selbst bin ein solches System, ich bin als solches gesetzt, finde mich so vor, das Bewußtsein, so zu sein, drängt sich mir unwillkürlich auf: jene Natur ist demnach meine Natur. Daher der Satz: „ich bin Natur, und diese meine Natur ist ein Trieb"*).

### 3. Der Trieb als Naturproduct. Die Natur als organisches System.

Bildungstrieb. Organisationstrieb.

Der Trieb selbst kann nicht willkürlich gesetzt werden, er ist aus einem Acte der Freiheit nicht zu erklären; ebenso wenig läßt er sich denken als ein Glied des Naturmechanismus, denn in der mechanischen Causalverknüpfung der Erscheinungen wird die Wirksamkeit äußerlich fortgepflanzt von Glied zu Glied und beruht daher auf einer fortgesetzten Mittheilung der Kraft; dagegen ist der Trieb eine innere auf sich selbst wirksame, sich selbst bestimmende (also von außen nicht mittheilbare) Kraft**). Diese Selbstbestimmung des Triebes kann aber nicht willkürlich gemacht, nicht gewählt, durch keinen Begriff erzeugt werden; sie ist, wie sie ist, nicht durch Freiheit, also durch Natur gesetzt und will daher lediglich als Naturproduct gedacht und erklärt werden. Was vom Triebe als solchem gilt, gilt auch von meiner Natur, denn meine Natur ist Trieb. Daher muß sie gedacht werden als Naturproduct oder als Resultat der Bestimmtheit der ganzen Natur. Ich bin Trieb, mein Trieb ist Selbstbestimmung, dieser durch

*) Ebendaselbst. II Hptst. §. 8. Fünfter Lehrsatz. Nr. IV. S. 107—109. Vergl. damit Nr. I—III. S. 102—107.

**) Ebendaselbst. II Hptst. §. 8. Nr. V. S. 109—111.

ſich beſtimmte Trieb iſt Naturproduct, d. h. der Grund dieſer Selbſtbeſtimmung liegt im Ganzen der Natur, dieſes Ganze iſt die Wechſelwirkung der geſchloſſenen Summe aller Theile, mithin muß die Natur als ein ſolches Ganze gedacht werden, in welchem jeder Theil durch ſich beſtimmt und in dieſer Beſtimmtheit zugleich ein „Reſultat iſt von der Beſtimmtheit aller Theile durch ſich ſelbſt": als ein Ganzes, deſſen Theile jeder ſich ſelbſt und zugleich alle ſich wechſelſeitig beſtimmen, die insgeſammt daher ſich gegenſeitig bedingen und bedürfen, d. h. als ein organiſches Ganze. „Die Natur überhaupt iſt ein organiſches Ganze und wird als ſolches geſetzt*)."

In einem organiſchen Ganzen iſt jeder Theil durch ſich beſtimmt und bedarf zugleich die Vereinigung mit den andern. Bedürfniß iſt Trieb. Jeder Theil hat ſein Maß von Realität und zugleich den Trieb zu den anderm. „Kein Element iſt ſich ſelbſt genug, nur für ſich und durch ſich ſelbſtändig; es bedarf eines anderen, und dieſes andere bedarf ſeiner: es iſt in jedem der Trieb auf ein fremdes." Dieſes Streben jedes Theiles zur Vereinigung und Ergänzung mit den andern iſt der Trieb zu bilden und ſich bilden zu laſſen: „Bildungstrieb". Ein ſolcher Bildungstrieb iſt daher nothwendig in der Natur. Das dadurch gebildete Ganze iſt organiſch: jener Bildungstrieb daher Organiſationstrieb und als ſolcher durch die ganze Natur verbreitet. Die Natur muß daher geſetzt werden als organiſirend, und ihr Reſultat (meine Natur) als organiſches Naturproduct**).

So gewiß ich bin, ſo gewiß finde und fühle ich mich als Trieb und dieſen ſo empfundenen Trieb als Natur, als meine Natur, als etwas durch Natur Geſetztes, als Naturproduct;

*) Ebendaſelbſt. II Hptſt. §. 8. VI. S. 112—115.

**) Ebendaſelbſt. II Hptſt. §. 8. VII. S. 115—121.

aber meine Natur könnte nicht Naturproduct ſein, wenn nicht der ganzen Natur in jedem ihrer Theile der Bildungstrieb inwohnte, wenn nicht durch die ganze Natur der Trieb zur Organiſation verbreitet wäre*).

Ich finde mich als organiſches Naturproduct, als ein in ſich geſchloſſenes Ganze, in welchem jeder Theil vermöge der ihm eigenthümlichen Beſtimmtheit die Vereinigung mit den anderen bedarf und erſtrebt, alle Theile insgeſamt daher jeder aus eigenem Trieb ihre Gemeinſchaft ſuchen und erhalten. Das organiſche Naturproduct kann demnach nur beſtehen durch die fortgehende Wirkſamkeit des ihm inwohnenden Bildungstriebes, d. h. es muß gedacht werden als ſich ſelbſt organiſirend. Da nun alle Theile zuſammengenommen (die Vereinigung aller dieſer Theile) gleich iſt dem Ganzen, ſo iſt der auf dieſe Vereinigung gerichtete Bildungstrieb in ſeiner fortgehenden Wirkſamkeit gleich dem Selbſterhaltungstriebe des Ganzen, dem Triebe zum Daſein, nicht zum bloßen Daſein, ſondern zu dieſer durchgängig beſtimmten Exiſtenz und zu allen für dieſe beſtimmte Exiſtenz nöthigen Bedingungen. Dieſer Selbſterhaltungstrieb iſt die Bedingung, unter der etwas als ein zur Erhaltung des Ganzen nöthiges Object begehrt wird. Nicht aus der Natur des Objects, ſondern aus meiner Natur folgt die beſtimmte Begierde (Begierde nach etwas); nicht das Object iſt der Grund der Begierde, ſondern meine Begierde iſt der Grund, daß ein Naturding ihr Gegenſtand z. B. Nahrungsobject (Speiſe und Trank) wird**).

### 4. Der Trieb des Ich als Sehnen.

Freiheit und Nothwendigkeit, Selbſtbeſtimmung und Natur.

Was ich bin, darauf muß ich (nach dem Geſetze des Ich)

*) Ebendaſelbſt. II Hptſt. §. 8. VII. S. 121—122.

**) Ebendaſelbſt. II Hptſt. §. 9. Folgerungen. Nr. I. S. 122—124.

reflectiren. Ich bin Trieb; alſo muß der Trieb Object meiner Reflexion werden, ſonſt wäre er nicht mein Trieb; ich muß finden (empfinden), daß mir etwas fehlt, ich habe nicht bloß das Bedürfniß, ſondern fühle es oder ſehne mich wonach. Dieſen ſo reflectirenden Trieb nennt Fichte „Sehnen" oder „Gefühl des Bedürfniſſes"*). Ich bin Natur, ich bin zugleich unmittelbar Object meines Bewußtſeins: meine Natur iſt darum nothwendig ein unmittelbares Object meines Bewußtſeins. Das Subject dieſes Bewußtſeins bin ich ſelbſt, als dieſes Subject bin ich frei und beſtimme mit Freiheit mich ſelbſt. Nun ſteht jedes Object des Bewußtſeins unter der Bedingung des letzteren; dieſe Bedingung iſt das Subject des Bewußtſeins, und dieſes Subject iſt freie Selbſtbeſtimmung. Was in mein Bewußtſein eintritt, iſt daher nothwendig abhängig von meiner Selbſtbeſtimmung; dieſe Abhängigkeit trifft daher auch den Trieb, der mir zum Bewußtſein kommt. Sobald der Trieb in mein Bewußtſein eintritt, erſcheint er in dem Gebiet, wo ich wirke, und kommt damit in meine Gewalt; er iſt jetzt empfundener Trieb, Sehnen, Gefühl des Bedürfniſſes d. h. Trieb zur Befriedigung. Es hängt nicht von mir ab, daß ich ihn habe, es iſt nicht meine Wahl, daß ich ihn empfinde, aber es hängt von mir ab, daß ich ihn befriedige. Hier iſt der bedeutſame Punkt, von dem aus ſchon das Gebiet des Sittlichen anfängt ſich zu erleuchten: die Grenze zwiſchen Nothwendigkeit und Freiheit, der Uebergang des Vernunftweſens zur Selbſtändigkeit**).

### 5. Das Sehnen als Begierde.

Ich bin vermöge meiner Natur Trieb, dieſer Naturtrieb

*) Ebendaſelbſt. II Hptſt. §. 9. Nr. II. S. 124—25.

**) Ebendaſelbſt. II Hptſt. §. 9. Nr. III. S. 125—26.

wird vermöge meiner Reflexion Sehnen nach etwas, Gefühl des Bedürfnisses; jetzt wird dieses (noch unbestimmte) Sehnen auch Object meiner Reflexion; es wird reflectirt, dadurch bestimmt, begrenzt, unterschieden, was nur geschehen kann durch die Beziehung auf ein bestimmtes Object. Das Sehnen nach einem bestimmten Object (das Gefühl, dieses oder jenes bestimmte Ding zu bedürfen) ist Begierde. Vermöge der Reflexion auf den Gegenstand wird das Sehnen zum Begehren. Was den bloßen Naturtrieb in Sehnen verwandelt, ist die erste (nothwendige) Reflexion; was das Sehnen in Begierde verwandelt, ist die zweite (freie) Reflexion: diese macht die Grenze zwischen Sehnen und Begehren. Die freie Reflexion macht die Begierde: darum ist die Begierde auch von dieser Reflexion abhängig und kann durch dieselbe sowohl gesetzt als nicht gesetzt oder aufgehoben werden. Es ist nicht nöthig, daß wir auf unser Sehnen reflectiren, es ist nicht nöthig, daß wir die Begierden in uns aufkommen lassen, es ist nicht nöthig, daß wir ihnen nachhängen; wir können sie loswerden, indem wir ihnen nicht nachhängen oder unsere Reflexion mit voller Freiheit davon ablenken*).

Was wir auf Grund unserer Naturtriebe begehren, sind Naturobjecte, die wir haben oder auf irgend eine Weise mit uns vereinigen wollen, es sei Speise und Trank, oder freie Luft, weite Aussicht, heiteres Wetter u. s. f. Die Naturobjecte sind räumlich. Was sich mit Räumlichem vereinigen will, muß selbst räumlich sein, daher müssen wir selbst mit unseren Naturtrieben im Raum, also Materie, organisirte Materie, Leib, und zwar Leib als Werkzeug des Willens d. h. beweglicher, articulirter Leib sein**).

*) Ebendaselbst. II Hptst. §. 9. IV. S. 126—127.

**) Ebendaselbst. II Hptst. §. 9. V. S. 127—128. Vgl. oben

### 6. Der Urtrieb. Der höhere und niedere Trieb.

Wir begehren die Naturobjecte aus keinem anderen Grunde als vermöge unſeres Naturtriebes und zu keinem anderen Zwecke als zu deſſen Befriedigung. Befriedigung um der Befriedigung willen iſt Genuß; der bewußte Trieb war Begierde, Befriedigung der Begierde (bewußte Befriedigung) iſt Luſt und zwar Sinnenluſt, da es der Zuſtand unſerer Organiſation oder unſeres leiblichen Daſeins iſt, aus welchem der Trieb folgt und auf den ſich die Befriedigung bezieht. In der Befriedigung des Naturtriebes iſt daher das ſinnliche oder organiſche Naturweſen ſich ſelbſt Zweck; das Naturproduct hat keinen anderen Zweck als ſein eigenes Daſein, es iſt durchaus Selbſtzweck, weder ſetzt es ſich ſelbſt einen Zweck außer ſich, noch kann es von uns aus einem ſolchen ihm äußeren Zwecke erklärt werden: „es giebt nur eine innere, keineswegs eine relative Zweckmäßigkeit in der Natur." Was von jedem Naturweſen gilt, das gilt auch von dem Ich, ſofern es Naturweſen, leibliches, ſinnliches Ich iſt: die Befriedigung ſeiner natürlichen Triebe, der Genuß, die Luſt iſt ihm letzter Zweck.

Aber das Ich iſt nicht bloß Naturweſen und Naturtrieb, ſondern iſt ſich als ſolches Object, d. h. es iſt Bewußtſein. Als Naturtrieb will es nur Genuß, und da dieſer durch das Object bedingt iſt, ſo iſt es in ſeinem Triebe nach Befriedigung abhängig von dem Object; als Bewußtſein dagegen iſt es abhängig nur von ſich ſelbſt. So iſt das Ich beides: Tendenz zur reinen Thätigkeit als Selbſtbewußtſein, und Trieb zur Befriedigung als Naturweſen; es iſt die Einheit beider Triebe; beide ſind daher

in Beziehung auf die Deduction unſeres Leibes III Buch. Cap. VIII. Nr. II. 2—5. S. 601—607.

im Ich urſprünglich eines. Dieſe urſprüngliche Einheit beider Triebe nennt Fichte den „Urtrieb". Daß dieſer Urtrieb geſpalten erſcheint oder entgegengeſetzt in jene beiden Triebe, iſt eine nothwendige Folge des Bewußtſeins. Der Urtrieb iſt, wie das Ich ſelbſt, Subject-Object. Das Bewußtſein trennt dieſe abſolute Einheit in die beiden Seiten Subject und Object; ſo entſteht die Entzweiung, der Urtrieb erſcheint innerhalb des Bewußtſeins als objectiver und ſubjectiver Trieb, als Naturtrieb und rein geiſtiger Trieb (Freiheitstrieb), als Trieb zum Genuß und als Trieb zur Selbſtändigkeit: „lediglich auf der Wechſelwirkung dieſer beiden Triebe, welche eigentlich nur die Wechſelwirkung eines und eben deſſelben Triebes mit ſich ſelbſt iſt, beruhen alle Phänomene des Ich*)."

Was mithin den Urtrieb und die beiden Triebe ſpaltet und deren Grenze macht, iſt das Bewußtſein oder die Reflexion. Vermöge der Reflexion ſcheidet das Subject ſich nicht bloß vom Object, ſondern erhebt ſich zugleich über daſſelbe, das Reflectirende erhebt ſich über das Reflectirte und ſteht darum höher als dieſes, indem es daſſelbe zugleich umfaßt. Der Trieb des Reflectirenden und der des Reflectirten (der ſubjective und objective Trieb, der Freiheitstrieb und Naturtrieb) ſind daher einander nicht gleich, ſondern verhalten ſich, wie das Höhere zum Niederen, das Umfaſſende zum Umfaßten. [Nennen wir den bewußten Trieb Begierde, ſo erhellt hier aus dem Weſen des Ich der Unterſchied des höheren und niederen Begehrungsvermögens.] Vermöge des Naturtriebes begehren wir den Genuß und machen uns abhängig von dem Object; vermöge des geiſtigen Triebes begehren wir unſere Selbſtändigkeit, widerſtreiten dem Genuß und machen uns unabhängig von dem Object, wir erheben uns kraft der

*) Ebendaſelbſt. II Hptſt. §. 9. Anmerk. S. 130.

Reflexion über den Naturtrieb, über unſere Natur und damit über alle Natur. Und daß dieſer erhebende, befreiende, auf unſere reine Selbſtthätigkeit gerichtete Trieb der höhere, mächtigere, umfaſſendere, jener andere auf den bloßen Genuß gerichtete dagegen der niedere Trieb iſt: eben dieß begründet in der menſchlichen Natur das ſittliche Verhalten. Beide im Ich vorhandenen Triebe wollen vereinigt ſein, und da der eine auf reine Thätigkeit, der andere auf das gegebene Object (ſeiner Befriedigung) ausgeht, ſo können ſie nur ſo vereinigt werden, daß in demſelben Streben Thätigkeit und Object ſich durchdringen: die Vereinigung kann daher nur in einer „objectiven Thätigkeit" beſtehen. Wenn aber die ſittliche Thätigkeit nothwendig eine objective ſein muß, ſo erhellt daraus die Realität des Sittengeſetzes oder ſeine Anwendbarkeit auf die Welt der Objecte*).

### 7. Der ſittliche Trieb.

Jener Urtrieb, der als die urſprüngliche Einheit beider Triebe das Weſen des Ich und die Wurzel des Bewußtſeins ausmacht, kann innerhalb des Bewußtſeins nur als die geforderte Vereinigung des ſubjectiven (rein geiſtigen) und objectiven (natürlichen) Triebes d. h. als ein aus beiden gemiſchter Trieb erſcheinen, der kein anderer iſt, als der ſittliche Trieb ſelbſt.

Setzen wir, daß es eine ſolche Vereinigung jener beiden Triebe nicht gebe, ſo würde damit das Selbſtbewußtſein oder das Ich ſelbſt aufgehoben ſein. Dann würde entweder der reine oder der natürliche Trieb allein und ausſchließend wirken: die alleinige Wirkſamkeit des reinen Triebes könnte kein anderes Reſultat haben als die abſolute Unabhängigkeit des Ich (nicht als Aufgabe, ſondern als Zuſtand), d. h. die völlige Aufhebung des beſchränkten

*) Syſtem der Sittenlehre. II Hptſt. §. 8. V. S. 128—131.

Ich, alſo auch die des Nicht-Ich, mithin die des Ich überhaupt; die alleinige Wirkſamkeit des natürlichen Triebes dagegen würde das Ich dem Objecte gänzlich unterwerfen, alſo die Unabhängigkeit deſſelben vollkommen und damit das Ich ſelbſt aufheben. So nothwendig daher das Ich, ebenſo nothwendig iſt die Vereinigung jener beiden Triebe d. h. der gemiſchte oder ſittliche Trieb*).

Was fordert der ſittliche Trieb? Oder wie können die beiden urſprünglich identiſchen, im Bewußtſein getrennten und entgegengeſetzten Triebe wirklich vereinigt werden? Nicht ſo, daß der reine Trieb allein handelt, er würde dann nichts anderes vermögen als den natürlichen Trieb zu verneinen und alles zu unterlaſſen, was dieſer verlangt; ſein ganzes Handeln wäre bloß eine ſolche fortgeſetzte Unterlaſſung, eine ſolche fortdauernde gegen unſere Natur gerichtete Selbſtverleugnung, deren letztes Ziel kein anderes ſein könnte als unſere gänzliche Vernichtung, das Erlöſchen des Ich, nicht die moraliſche Beſtimmung, ſondern die myſtiſche Auflöſung.

Das bloße Unterlaſſen iſt kein wirkliches Handeln. Das Ich will handeln; alles wirkliche Handeln geht auf die Objecte, das Ich könnte nicht auf die Objecte oder auf die Natur handeln, wenn es nicht ſelbſt Natur, Naturkraft, Naturtrieb wäre; es kann wirklich handeln nur durch ſeinen Naturtrieb und kraft deſſelben. Unmöglich kann es daher dieſen Trieb vernichten, unmöglich vernichten wollen, ohne alles wirkliche Handeln, den Willen und damit ſich ſelbſt aufzugeben. Alles wirkliche Handeln geht daher nicht auf die Vernichtung des Naturtriebes, ſondern auf die Befreiung von ſeiner Herrſchaft, auf ſeine Unterordnung unter den Zweck der Freiheit, auf die Verminderung unſerer Abhängigkeit von dem Naturtriebe, alſo auf unſere wach-

*) Ebendaſelbſt. II Hptſt. §. 12. S. 147—153.

ſende, ſich immer mehr und mehr erweiternde Unabhängigkeit, d. h. auf unſere fortſchreitende Befreiung: mithin beſteht alles wirkliche Handeln in einer Reihe von Handlungen, deren nothwendiges Endziel unſere abſolute Unabhängigkeit iſt in der fortſchreitenden Annäherung an dieſes Ziel. Unmöglich, daß es jemals vollkommen erreicht wird: das erreichte Ziel wäre gleich der Aufhebung des Ich. Die abſolute Unabhängigkeit iſt nicht unſer Zuſtand, ſondern unſere Aufgabe. Unſere Beſtimmung iſt nicht frei ſein, ſondern frei werden. Wir können daher unſere Beſtimmung nur erfüllen, wenn wir dieſem nothwendig und unbedingt zu ſetzenden, niemals zu erreichenden Ziele nachſtreben, wenn wir uns demſelben mehr und mehr nähern, wenn jede unſerer Handlungen in der Reihe dieſer Annäherung liegt. Handle ſo, daß deine Handlung nie jenem Ziele widerſtreitet, nie von der Richtung auf daſſelbe abweicht, ſtets in der Reihe liegt und fortſchreitet, die ſich ihm nähert. Nur ſo handelſt du wirklich; nur ſo iſt, was du thuſt, eine wirkliche Handlung. Handeln iſt deine Beſtimmung. Die kurzgefaßte Forderung des ſittlichen Triebes heißt daher: erfülle jedesmal deine Beſtimmung*)!

### 8. Das ſittliche Gefühl oder das Gewiſſen.

Jeder Trieb muß als ſolcher unmittelbar empfunden oder gefühlt werden. Worin beſteht das Gefühl des ſittlichen Triebes?

Was ſich auf unſeren Trieb, gleichviel welchen, bezieht, das fällt in das Gebiet unſerer Begehrungen, daran nimmt unſer Wille mittelbar oder unmittelbar Theil; dieſe Theilnehmung des Willens oder der Begierde an einem Object, gleichviel welchem, nennen wir Intereſſe; alles Intereſſe beſteht nur in dieſer Theilnahme, es gründet ſich ſtets auf den Trieb und wird, wie

*) Ebendaſelbſt. II Hptſt. §. 12. S. 149 u. 150.

dieſer, gefühlt. Was wir fühlen, wenn wir uns für irgend etwas intereſſiren, iſt das Verhältniß des Objects zu unſerem Triebe. Entweder ſtimmt das Object mit dem überein, was der Trieb will, oder es iſt damit im Widerſtreit: das Verhältniß iſt daher entweder harmoniſch oder disharmoniſch. Dieſe Harmonie oder Disharmonie iſt es, die gefühlt wird. Und da wir im Grunde immer nur uns ſelbſt fühlen, oder da alles Gefühl im Grunde Selbſtgefühl iſt, alles Intereſſe bedingt iſt durch das Intereſſe für uns ſelbſt, ſo iſt, was wir fühlen, unſere eigene Harmonie oder Disharmonie, der Zuſtand der Uebereinſtimmung oder des Widerſtreites unſerer mit uns ſelbſt, d. h. die Uebereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung zwiſchen dem, was wir in Wirklichkeit ſind, und dem, was wir in Wahrheit ſein wollen. Was wir in Wahrheit ſein wollen, iſt der Ausdruck unſeres Ur- oder Grundtriebes, der identiſch iſt mit dem Ich ſelbſt. Dieſer Trieb fordert die Uebereinſtimmung zwiſchen dem urſprünglichen und dem wirklichen (empiriſchen) Ich: dieſe Uebereinſtimmung beſteht in der richtigen Vereinigung des reinen und natürlichen Triebes.

Der Ausdruck des reinen Triebes iſt eine Forderung, der des natürlichen ein Sehnen; jener fordert die That, dieſer begehrt den Genuß, jener will die Freiheit um der Freiheit willen, dieſer den Genuß um des Genuſſes willen; die Erfüllung des erſten Triebes gewährt daher eine andere Art der Befriedigung und darum ein anderes Gefühl der Luſt als die des zweiten. Wenn wir den erſten Trieb und mit ihm den Urtrieb befriedigen, ſo haben wir eine Forderung oder eine Aufgabe erfüllt, wir haben gethan, was wir thun ſollten; wir haben erreicht, was wir mit voller Freiheit und darum mit vollem Bewußtſein uns zum Zweck ſetzten: eine ſolche That iſt nothwendig von dem Gefühle der „Billigung" begleitet. Nun iſt dieſer Zweck unſer eigenſter, innerſter

Zweck, unſer Urtrieb, unſer urſprüngliches Weſen ſelbſt. Wir haben mit dieſer That unſerem eigenen tiefſten Selbſt Genüge geleiſtet; eine ſolche That iſt nothwendig von dem Gefühle der „Zufriedenheit" begleitet. Hier erſcheint die Luſt als Billigung und Zufriedenheit, die Unluſt als Mißbilligung (Verachtung) und Verdruß. Dieſes Gefühl iſt ſittlicher Art: es iſt das Gefühl unſeres ſittlichen Seins, das Gefühl, daß wir ſind, was wir vermöge unſeres urſprünglichen Weſens (Urtriebes) ſein wollen, oder daß wir es nicht ſind. Dieſes Gefühl, welches, als Vermögen betrachtet, wir „das obere Gefühlsvermögen" nennen könnten, ſo gut als wir den höheren Trieb das höhere Begehrungsvermögen genannt haben, iſt das Gewiſſen: das Gefühl der Uebereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung unſeres wirklichen (aus unſerer Handlungsweiſe erfolgten) Zuſtandes mit unſerem Urtriebe, der auf die abſolute Freiheit ausgeht; das Gefühl unſerer eigenen innerſten Harmonie oder Disharmonie oder des Verhältniſſes unſeres Handelns zu unſerer abſoluten Freiheit. Dieſer Freiheit ſind wir uns in dem Gewiſſen unmittelbar bewußt, und da dieſe Freiheit das Weſen des Ich und die Bedingung alles Bewußtſeins ausmacht, ſo iſt das Gewiſſen unter allem gewiſſen das Gewiſſeſte. „Die Benennung Gewiſſen", ſagt Fichte, „iſt trefflich gewählt; gleichſam das unmittelbare Bewußtſein deſſen, ohne welches überhaupt kein Bewußtſein iſt, das Bewußtſein unſerer höheren Natur und abſoluten Freiheit." Im Falle der Uebereinſtimmung hat das Gewiſſen Frieden und Ruhe, im entgegengeſetzten Falle iſt es unruhig und macht uns Vorwürfe; es gewährt keine Luſt, wie die ſinnlichen Befriedigungen; man redet von einem zufriedenen, aber nie von einem luſtigen Gewiſſen*).

*) Ebendaſelbſt. II Hptſt. §. 11. S. 142—147.

### 9. Die Pflicht und die Formel des Sittengeſetzes.

Das Gewiſſen zeigt mitten in dem Bewußtſein unſeres Handelns und Begehrens auf die Freiheit als unſeren abſoluten Zweck und iſt, wie dieſer, unfehlbar und unverrückbar. Dieſe Freiheit iſt nothwendig, nicht als vorhandener Zuſtand, ſondern als Ziel; ſie iſt nicht Naturgeſetz, ſondern Sittengeſetz; ſie iſt nicht, was wir ſind, ſondern was wir ſein ſollen, nicht etwa in der Abſicht auf etwas Anderes, ſondern als Endzweck. Dieſes unbedingte Soll iſt die Pflicht, die unſer Geſetz nur ſein kann, wenn wir ſie als ſolches einſehen und daher ſelbſt mit vollem Bewußtſein zu unſerem Geſetz machen. Sie will das bewußte Ziel und das bewußte Motiv unſeres Handelns ſein. Die Pflicht wirkt daher nicht als Trieb, ſie treibt nicht, wir müſſen uns ſelbſt durch das Bewußtſein der Pflicht treiben, wir können deßhalb pflichtmäßig handeln nie ohne Beſonnenheit, nie blind, nie überzeugungslos; wir können nur aus Ueberzeugung pflichtmäßig handeln und zugleich von nichts inniger und feſter überzeugt ſein als von ihr.

Der Inhalt des Sittengeſetzes iſt damit klar und läßt ſich auf verſchiedene Weiſe ausſprechen in der kürzeſten Formel, welche das ganze Syſtem der Sittenlehre in ſich trägt: handle wirklich; du handelſt nur wirklich, wenn du dich nie von den Objecten abhängig machſt, wenn jede deiner Handlungen in jener Reihe fortſchreitender Annäherung liegt, deren Ziel die abſolute Unabhängigkeit iſt; alſo erfülle jedesmal deine Beſtimmung, handle nie ohne Ueberzeugung, nie gegen dieſelbe, dann handelſt du ſtets aus dem Bewußtſein der Pflicht um der Pflicht willen, dann handelſt du ſtets, wie es das Gewiſſen fordert. Es giebt daher keine kürzere Formel als dieſe: „handle nach deinem Gewiſſen!“

Die Realität oder Anwendbarkeit dieſes Geſetzes iſt einleuchtend, denn ſie iſt in ihm enthalten und umfaßt. Das Sittengeſetz iſt die Freiheit als Zweck, als Forderung. Wie könnte die Freiheit Forderung, die Befreiung Geſetz ſein, wenn nicht die Unfreiheit Zuſtand wäre, vorhandener, gegebener Zuſtand? Die Unfreiheit iſt das beſchränkte, ſinnliche, natürliche Ich, das Ich als Naturtrieb, als Naturproduct, welches nicht ſein könnte ohne Natur, ohne Welt. Keine Welt, kein Sittengeſetz. Kein Sittengeſetz, keine Freiheit als Endzweck, keine abſolute Freiheit, kein abſolutes Ich, kein Bewußtſein, kein Object des Bewußtſeins, keine Welt. Ohne Sittengeſetz keine Möglichkeit der Welt; ohne Welt keine Geltung des Sittengeſetzes: damit iſt die immanente Geltung des letzteren oder ſeine Realität deducirt, wie die Wiſſenſchaftslehre es fordert.

# Dreizehntes Capitel.

## Die Pflicht. Entwicklung des ſittlichen Bewußtſeins. Das Böſe als Gegentheil der Pflicht.

### I.

### Das Sittengeſetz als Endzweck.

#### 1. Die ſittliche Gewißheit als Grund aller Erkenntniß.

In der bisherigen Entwicklung der Sittenlehre, ſo weit ſie geführt worden, iſt das Princip derſelben oder das Sittengeſetz abgeleitet und feſtgeſtellt in ſeiner Form. Die weitere Aufgabe wird ſein, aus dieſer Form den Inhalt oder die materialen ſittlichen Beſtimmungen zu deduciren. Es iſt dargethan, *wie* unter allen Umſtänden gehandelt werden ſoll; es iſt darzuthun, *was* den Gehalt der ſittlichen Handlungsweiſe in jedem beſtimmten Fall ausmacht. Und zwar ſoll aus jenem Wie dieſes Was folgen.

Auf die Frage: wie ſoll ich handeln? war die Antwort: „nach deinem Gewiſſen, nach deiner Ueberzeugung!" Die Ueberzeugung aber, nach der unter allen Umſtänden ſoll gehandelt werden können, muß eine richtige ſein, nicht etwa von ungefähr, ſondern nothwendigerweiſe; ſie muß das Kriterium oder Bewußtſein dieſer Richtigkeit dergeſtalt in ſich tragen, daß ſie den Irr-

thum wie den Zweifel ausſchließt: eine Ueberzeugung, die nie irrt, iſt unfehlbar; eine Ueberzeugung, an der nie gezweifelt wird, iſt unwandelbar. Es giebt eine Menge ſogenannter Ueberzeugungen menſchlicher Art, die falſch und wandelbar ſind, ſo ſicher ſie ſcheinen, die heute gelten und durch eine beſſere Einſicht morgen umgeſtoßen werden. So iſt das bewegliche Geſchlecht der menſchlichen Meinungen, zu dem daher unmöglich die Ueberzeugung gehören kann, nach welcher ſtets zu handeln, das Sittengeſetz gebietet. Die ſittliche Ueberzeugung muß unter allen Umſtänden feſtſtehen, ſie muß unwandelbar, abſolut und darum unmittelbar gewiß ſein. Unmittelbar gewiß iſt nur unſer eigenes Sein, das Ich ſelbſt; unwandelbar iſt nur unſer urſprüngliches Sein, das reine Ich. Setzen wir, daß unſer Gemüthszuſtand, unſer empiriſches Ich oder unſer Bewußtſein mit unſerem urſprünglichen Ich übereinſtimmt, ſo ſind wir dieſer Uebereinſtimmung unmittelbar gewiß und haben das Gefühl dieſer Gewißheit. Von dieſer Uebereinſtimmung giebt es, wie von unſerem urſprünglichen Sein ſelbſt, nur eine unmittelbare, abſolute Gewißheit. Und es giebt eine ſolche Gewißheit nur von dieſer Uebereinſtimmung. Nun war das unmittelbare Bewußtſein unſeres urſprünglichen Seins das Gewiſſen, die Wurzel aller ſittlichen Ueberzeugung. Daher giebt es überhaupt keine andere abſolute Gewißheit als das Gewiſſen, keine andere abſolut gewiſſe Ueberzeugung als die ſittliche. „Dieſes Gefühl täuſcht nie, denn es iſt nur vorhanden bei völliger Uebereinſtimmung unſeres empiriſchen Ich mit dem reinen; und das letztere iſt unſer einziges wahres Sein und alles mögliche Sein und alle mögliche Wahrheit. Nur inwiefern ich ein moraliſches Weſen bin, iſt Gewißheit für mich möglich*)."

*) Ebendaſelbſt. III Hptſt. Syſtematiſche Anwendung des Prin-

2. Die Pflicht als Grund und Endzweck der Welt.

Dieſe Gewißheit iſt zugleich der Grund aller übrigen Gewißheit, aller wahren Erkenntniß. Alle unſere Erkenntniß iſt bedingt durch das Bewußtſein der objectiven Welt, welches ſelbſt bedingt iſt durch die Einſchränkung des Ich, deren letzter Grund bekanntlich kein anderer war, als das urſprüngliche Streben, der Urtrieb, der ſittliche Trieb des Ich ſelbſt. Alſo iſt es der ſittliche Trieb, das Gefühl deſſelben, das Gewiſſen oder das Pflichtbewußtſein, welches aller Erkenntniß zu Grunde liegt. „Die einzig feſte und letzte Grundlage aller meiner Erkenntniß iſt meine Pflicht. Dieſe iſt das intelligible „„An ſich"", welches durch die Geſetze der ſinnlichen Vorſtellung ſich in eine Sinnenwelt verwandelt*)." Die Pflicht iſt demnach der Urgrund und Endzweck aller Objecte. Und ſo ergiebt ſich aus der Form des Sittengeſetzes, wodurch alle Moral conſtituirt wird: „handle nach deiner Ueberzeugung; handle pflichtmäßig, erfülle die Pflicht um der Pflicht willen!" zugleich die Materie des Sittengeſetzes: „behandle alle Dinge ihrem Endzweck gemäß!"

Die Form des Sittengeſetzes entſcheidet zugleich die Form (formale Bedingung) des Gegentheils. Du handelſt nur dann gewiſſenhaft, wenn du nach der eigenen (ſittlichen) Ueberzeugung, nach dem eigenen ſittlichen Urtheile handelſt. Selbſt urtheilen gehört daher nothwendig zur Moralität. Du handelſt nie gewiſſenhaft, wenn du nicht autonom handelſt, ſondern nach der Autorität eines fremden Gebotes. „Wer auf Autorität hin handelt, handelt ſonach nothwendig gewiſſenlos." Sittlich handelſt

---

cips der Sittlichkeit. I Abſchn. Von den formalen Bedingungen der Moralität unſerer Handlungen. §. 15. IV. S. 169 flgd.

*) Ebendaſelbſt. III Hptſt. 1 Abſchn. §. 15. V. S. 172.

du nur, wenn du gewiſſenhaft handelſt! Was dem Sittengeſetze zuwiderläuft, iſt ſündlich. „Was nicht aus dem Glauben, aus Beſtätigung an unſerem eigenen Gewiſſen hervorgeht, iſt abſolut Sünde*)."

## II.

## Entwicklung des ſittlichen Bewußtſeins.

### 1. Der Menſch als Thier.

Obgleich die Pflicht unſer urſprüngliches Weſen ausmacht, ſo treibt ſie uns nicht mit der Gewalt eines Naturinſtincts; wir handeln nur dann ſittlich, wenn wir uns ſelbſt treiben durch das Gefühl der Pflicht. Zur Moralität gehört, daß wir die Pflicht als ſolche wollen, nichts anderes als ſie, daß wir unſer Bewußtſein auf ſie richten; dieſe Richtung macht die Reflexion, die als ſolche völlig in unſerer Gewalt iſt. Wäre die ſittliche Handlung nicht durchaus That der Freiheit, ſo könnte auch das Gegentheil, das gewiſſenloſe oder pflichtwidrige Handeln, nicht Unterlaſſung aus Freiheit, nicht Schuld, alſo auch nicht Sünde ſein.

Es giebt einen Zuſtand in uns, welcher der Reflexion vorausgeht, und in dem das Ich ſich ſelbſt als etwas Vorgefundenes oder Gegebenes erſcheint, als Natur oder Naturtrieb**). Setzen wir dieſen Zuſtand, der die erſte und unterſte Stufe des praktiſchen Ich ausmacht, als herrſchend, ſo daß wir mit dem Naturtriebe völlig eins ſind: dann handeln wir ganz reflexionslos, bloß triebmäßig, nicht moraliſch, ſondern thieriſch. Auf dieſer Stufe iſt der Menſch in ſeiner Handlungsweiſe ein bloßes Thier***).

---

*) Ebendaſ. III Hptſt. I Abſchn. §. 15. Coroll. 3. S. 175—177.

**) Vgl. oben III Buch. Cap. XII. S. 700 flgd.

***) Syſt. der Sittenl. III Hptſt. I Abſchn. §. 16. II. S. 178 flgd

### 2. Der Menſch als verſtändiges Thier.

(Der Eigennutz als Maxime.)

Nun aber ſollen und können wir vermöge des Bewußtſeins auf unſeren Naturtrieb reflectiren, vermöge dieſer Reflexion uns davon unterſcheiden und eben dadurch von ihm freimachen. Dieſe unſere Freiheit iſt zunächſt nur formell und nimmt ihren Inhalt bloß aus dem Naturtriebe, der die Dinge begehrt: wir folgen den natürlichen Trieben nicht mehr blind, ſondern verhalten uns dazu wählend; wir wählen nach einem Motiv, und da dieſes Motiv nicht aus der Freiheit ſelbſt geſchöpft iſt, ſo kann es nur unſer empiriſches Ich ſein, welches die Wahl der Triebe und Befriedigungen beſtimmt, d. h. es iſt die Maxime unſeres empiriſchen Wohls oder unſerer Glückſeligkeit, nach der allein wir unter dieſem Reflexionsſtandpunkte handeln. Was wir befriedigen, ſind nur unſere natürlichen Triebe, wir wollen nichts als genießen, aber wir thun es mit Rückſicht auf unſer Wohl, mit der beſtändigen Reflexion auf die eigene Glückſeligkeit: wir handeln auf dieſer Stufe, was die Sache betrifft, auch thieriſch, aber als verſtändiges Thier. Formell ſind wir frei, materiell dagegen abhängig von den Naturobjecten*).

### 3. Der autokratiſche Freiheitstrieb.

(Die Willkür als Maxime.)

In Wahrheit iſt das Ich frei von den Naturobjecten und begehrt dieſe ſeine Selbſtändigkeit. Wenn es dieſelbe mit voller Freiheit des Bewußtſeins zu ſeiner Maxime erhebt, ſo giebt es ſich ſelbſt das Sittengeſetz und handelt moraliſch; wenn es dagegen nur dem Drange zur Selbſtändigkeit als einem Triebe

*) Ebendaſelbſt. III Hptſt. I. §. 16. II. S. 179 flgd.

ſeiner höhern Natur reflexionslos folgt, ſo handelt es nicht mehr thieriſch, aber auch noch nicht moraliſch: wir machen in dieſem Falle nicht unſer reines, ſondern unſer empiriſches Ich zum Zweck, aber in der Abſicht nicht auf den Genuß der Dinge, ſondern auf die Herrſchaft über die Natur; wir wollen „die unbeſchränkte und geſetzloſe Oberherrſchaft über alles außer uns". Dieſe Herrſchaft iſt unſere Maxime, unſere durch das Sittengeſetz noch nicht erfüllte Freiheit iſt noch geſetzloſe Willkür. Es iſt noch nicht der Wille, ſondern erſt „das Genie der Tugend", welches auf dieſer Stufe den Menſchen treibt, ſeinen Zwecken ſeinen Genuß zu opfern und in den Lauf der Dinge ordnend und umgeſtaltend, herrſchend und unterdrückend einzugreifen. Der Ausdruck dieſes autokratiſchen Freiheitstriebes iſt das herriſche Handeln, worin die Menſchheit das geſchichtsloſe Paradies der Triebe und des Genußlebens verläßt und in den Kampf der Geſchichte eingeht. „Nur durch Vorausſetzung einer ſolchen Sinnesart wird die ganze Menſchengeſchichte begreiflich *)."

Verglichen mit der blinden oder raffinirten Art, bloß ſeine Triebe zu befriedigen und bloß ſeinem Genuſſe zu leben, hat dieſes unbeſchränkte Freiheitsbewußtſein mit ſeinem herriſchen Naturdrange etwas Erhabenes; gegenüber den Forderungen der Moralität hat es gar keinen Werth, denn was ſich hier über alles erhebt und ſich ſelbſt erhaben vorkommt, iſt das empiriſche Ich. Man darf ſein Urtheil nicht verblenden laſſen durch die Aufopferungen des eigenen Genuſſes, deren der Menſch auf dieſer Stufe fähig erſcheint. In dieſer Aufopferung iſt keine wirkliche Selbſtverleugnung. Im Gegentheil, jemehr er geopfert hat, um ſo größer, edelmüthiger, vortrefflicher erſcheint hier der Handelnde ſich ſelbſt. Er iſt, was auch geſchieht, fortwährend ſein eigener Held und

**) Ebendaſelbſt. III Hptſt. I. §. 16. III. S. 187 — 191.

erlebt nur Freude an ſich. Geht es nach ſeinem Willen, ſo haben die Anderen nur ihre Schuldigkeit gethan und er fühlt ſich bloß in ſeinem Recht; ſcheitert er mit ſeinen Zwecken an dem Widerſtande der Welt, ſo iſt er vor dem eigenen Bewußtſein eine der verkannten Menſchengrößen, einer der erhabenen Wohlthäter, die unter dem Undanke der Welt leiden; alles, was er thut, ſchlägt in die eigene Werthachtung um, in ein Liebkoſen mit ſich ſelbſt, und was er etwa von ſeinem Genuß opfert, zahlt er doppelt und dreifach ſeiner Eigenliebe zurück, die er mit dem Bewußtſein der ſogenannten edlen Handlung nährt und vergrößert, ſo daß der Gott, dem er jene Opfer bringt und der ſie wohlgefällig empfängt, im Grunde nur er ſelbſt iſt. Eben dieſer Götzendienſt, den jene ſogenannten Heroen der Welt mit ſich ſelbſt treiben und treiben laſſen, macht ihre Denk- und Handlungsweiſe moraliſch vollkommen werthlos. Sie ſind überzeugt und viele mit ihnen, daß ſie gut gehandelt haben, und zwar aus bloßem Triebe, aus bloßer Neigung, aus angeborener Art: ſo entſteht das Vorurtheil von einer angeborenen Güte der menſchlichen Natur; ſie haben bloß aus Neigung edel und uneigennützig, daher mehr als gut gehandelt, weit beſſer als ſie nöthig gehabt, weit über das Maß ihrer Schuldigkeit, alſo überaus verdienſtlich; ſo erſcheinen ihre Thaten als lauter verdienſtliche Werke, als lauter „opera supererogativa“*).

### 4. Das Sittengeſetz als Maxime.

So lange die abſolute Freiheit bloß als Trieb und aus Trieb handelt, kann ihre Handlungsweiſe heroiſch ſein, aber nie moraliſch. Erſt als Selbſtbewußtſein wird ſie ſittlich. Die abſolute

*) Ebendaſelbſt. III Hptſt. I Abſchn. §. 16. III. beſ. S. 188. 189.

Freiheit als Selbſtbewußtſein hat ſich zum Object, macht ſich zum Zweck, nur ſich, und iſt ſo das Sittengeſetz ſelbſt: die Freiheit um der Freiheit, die Pflicht um der Pflicht willen! Es iſt unmöglich, die Pflicht inſtinctmäßig zu erfüllen; ſie kann nur geſchehen aus dem Bewußtſein der Pflicht. Setzen wir, daß uns das Bewußtſein der Pflicht wirklich erfüllt, ſo können wir nicht anders handeln als pflichtmäßig; ſetzen wir, daß dieſes Bewußtſein ſich verdunkelt, daß wir die Pflicht nicht deutlich oder gar nicht vor uns ſehen, daß wir ſie nicht als unſeren Endzweck vorſtellen, ſo iſt unmöglich, daß wir ſie thun, denn die Bedingung des ſittlichen Handelns iſt aufgehoben. So iſt unter dem Bewußtſein der Pflicht das ſittliche Handeln ebenſo nothwendig, als es unmöglich iſt, ſobald jene Vorausſetzung aufhört zu wirken, ſobald jenes Bewußtſein ſich trübt oder verdunkelt. Unſere ſittliche Handlungsweiſe erſcheint demnach an eine Bedingung geknüpft, von der es gänzlich abhängt, ob ſie oder ihr Gegentheil ſtattfindet. Dieſe Nothwendigkeit bezeichnet Fichte als „intelligibeln Fatalismus"*).

Es könnte ſcheinen, als ob dadurch die Freiheit, dieſer poſitive Grund aller Sittlichkeit, ausgeſchloſſen oder in Frage geſtellt würde. In Wahrheit iſt dieß keineswegs der Fall, denn die Bedingung, von der unſere ſittliche und nichtſittliche Handlungsweiſe völlig abhängt (die daher jenen „intelligibeln Fatalismus" ausmacht) iſt ſelbſt eine That der Freiheit. Die Bedingung liegt in unſerem Bewußtſein, in unſerer Reflexion. Unſere Reflexion iſt völlig in unſerer Gewalt, ſie iſt durchaus abhängig von unſerer Freiheit. So iſt das ſittliche Handeln an eine Bedingung geknüpft, welche ſelbſt von der Freiheit und von gar nichts weiter abhängt. Das ſittliche Handeln iſt nothwendig und ſicher,

*) Ebendaſelbſt. III Hptſt. I Abſch. §. 16. IV. S. 191—192.

wenn das Bewußtſein der Pflicht feſtſteht; aber dieſes Bewußtſein iſt nicht ſicher; jetzt iſt es klar und erleuchtend, im nächſten Augenblick iſt es umwölkt und verdunkelt; ſo ſind wir unſerer Moralität in keinem Augenblicke ſicher, „kein Menſch, ja, ſo viel wir einſehen, kein endliches Weſen wird im Guten beſtätigt*)."

## III.

## Die moraliſchen Grundübel.

### 1. Die Unfreiheit als Schuld. Die Trägheit.

Iſt es aber lediglich unſere Freiheit, welche die Grundbedingung und den Charakter des Sittlichen macht, indem ſie unſer Bewußtſein auf die Pflicht hinrichtet oder von ihr ablenkt, ſo iſt das nichtſittliche Handeln unſere Schuld, und eben dieſe Schuld iſt das Böſe. Nicht daß wir ſinnlich ſind, nicht daß wir Triebe und Begierden haben, iſt böſe, ſondern daß unſer Bewußtſein von der Pflicht und dem reinen Ich weg- und auf das ſinnliche Ich mit ſeinen Begierden hinblickt; daß der Wille dieſe Richtung einſchlägt. Um die Pflicht zu wollen, müſſen wir unſere Reflexion von unſerem ſinnlichen Ich und den Naturtrieben losreißen, und eben dieſe Losreißung geſchieht durch einen Act urſprünglicher und unergründlicher Freiheit. Reißen wir ſie nicht davon los, ſo bleiben wir in der Richtung auf unſer ſinnliches Wohl, ſo beharren wir in dieſem unſerem vorgefundenen, natürlichen, ſinnlichen Zuſtande. Dieſes Beharren iſt die Urſchuld, die Wurzel des moraliſchen Uebels, „das radical Böſe", wie Kant es bezeichnete. Es iſt leichter und bequemer, in dem gewohnten Zuſtande zu beharren, als mit ihm zu brechen; es iſt die vis inertiae der Natur, die natürliche Trägheit, vermöge deren jedes natürliche Weſen in dem Zuſtande zu beharren ſtrebt, in dem es ſich vorfindet. Sobald nun eine ent-

gegengeſetzte Kraft dieſen gewohnten Zuſtand angreift, wird aus dem Streben Widerſtreben, aus der bloßen Trägheit die Kraft der Trägheit, die ſich wehrt gegen die Befreiung. So widerſtrebt in der menſchlichen Natur der träge Wille dem ſittlichen Willen. Dieſe Willensfaulheit iſt das moraliſche Grundübel, die Wurzel alles Böſen; das Nichtherauswollen aus dem gewohnten Zuſtande, aus dem Schlendrian des natürlichen Ich macht, daß wir uns lieber alles gefallen laſſen, als die Axt an die Wurzel unſerer Unfreiheit legen und uns innerlich aufrichten und erheben. Kraft dieſer unſerer Trägheit ſind wir gänzlich unfrei. Innerhalb dieſer Unfreiheit giebt es keine befreiende und erlöſende Kraft. „Diejenigen ſonach, welche ein „servum arbitrium“ behaupteten und den Menſchen als einen Stock und Klotz charakteriſirten, der durch eigene Kraft ſich nicht aus der Stelle bewegen könnte, ſondern durch eine höhere Kraft angeregt werden müßte, hatten vollkommen recht und waren conſequent, wenn ſie vom natürlichen Menſchen redeten, wie ſie denn thaten.“

## 2. Feigheit und Falſchheit.

Iſt aber die nothwendige Folge der Trägheit, daß wir uns alles Mögliche gefallen laſſen, ſo iſt hier das zweite Grundlaſter der menſchlichen Natur: die Feigheit, die alles feige Handeln verurſacht. Wir vermögen in der Wechſelwirkung mit anderen unſere Freiheit und Selbſtändigkeit nicht zu behaupten und verfallen daher der Gewalt des fremden Willens. So kommt die Sclaverei unter die Menſchen, die phyſiſche und moraliſche, die Unterthänigkeit und die Nachbeterei: ſie folgt aus der Feigheit, wie dieſe aus der Trägheit. Die Feigheit iſt nicht Selbſtverleugnung, ſondern elende Selbſtliebe, daher erträgt ſie den Zuſtand der Un-

terdrückung, der doch auch seine Unannehmlichkeiten hat, mit innerem Widerwillen und Haß gegen den Unterdrücker, aber sie versteckt ihren Haß, weil der offene Ausdruck desselben leicht Gefahr bringen könnte, hinter der Miene der Unterwürfigkeit und sucht den Unterdrücker auf alle Weise zu täuschen, zu überlisten, zu betrügen; sie lügt und muß lügen, denn zur Wahrheit gehört Muth, den der Feige nicht hat. So erzeugt die Feigheit die Falschheit, dieses dritte Grundlaster der Menschen. „Nur der Feige ist falsch." Aus der Trägheit folgt die Feigheit, aus dieser die Falschheit. Das erste Uebel und die erste Schuld ist der Abfall des Willens von seiner ursprünglichen Bestimmung, das Nichtherauswollen aus seinen natürlichen Trieben, das Festhalten an der Maxime des Eigennutzes; hier ist der Anfang einer nothwendigen Kette des Bösen, des immer weiter um sich greifenden moralischen Verderbens, des immer tiefer sinkenden Falls der menschlichen Natur.

Indessen ist in der menschlichen Natur die Freiheit unaustilgbar. Das Vermögen und die Kraft der Freiheit ist da, die Möglichkeit der Befreiung ist vorhanden, aber das Bewußtsein derselben oder der moralische Sinn fehlt. Es ist nöthig, ihn zu wecken, zu entwickeln, zu bilden. Und hier ist es die positive Religion, welche zu dieser moralischen Entwicklung und Erziehung des Menschengeschlechts die Hand bietet und, wie Fichte schon in seiner ersten Schrift, der Offenbarungskritik, erklärt hat, dem in seine Sinnlichkeit versunkenen Menschen den Inhalt des Sittengesetzes in der ihm faßlichsten, sinnlichen Form einer positiven göttlichen Offenbarung vorhält, um ihn dadurch zu erheben und zu läutern *).

*) Ebendaselbst. III Hptst. I Abschn. §. 16. Anh. S. 198—205.

# Vierzehntes Capitel.

## Der Inhalt des Sittengesetzes. Eintheilung der Pflichtenlehre. Bedingte Pflichten.

### I.

### Der Inhalt des Sittengesetzes.

Das Sittengesetz erklärt: „handle gewissenhaft, jede deiner Handlungen liege in jener Annäherungsreihe; deren Ziel deine absolute Unabhängigkeit ist; behandle jedes Ding seinem Endzwecke gemäß!" Diese Formeln sind verschiedene Ausdrucksweisen derselben Sache: unser Endzweck und der der Dinge sind einer; diesem Endzwecke gemäß handeln, heißt mit dem eigenen innersten Wesen übereinstimmen, und das Gefühl dieser Harmonie (des empirischen und reinen Ich) ist das Gewissen.

Aus der Natur des Endzweckes sowohl unserer als der Dinge erhellt darum der ganze Inhalt des Sittengesetzes; jener Endzweck selbst aber leuchtet ein, wenn wir die Dinge oder Objecte beziehen auf unseren Trieb, nicht auf diesen oder jenen, sondern auf unseren ganzen Trieb, der in seiner ursprünglichen Beschränkung zusammenfällt mit unserem Wesen, mit dem Ich selbst oder mit dem Triebe nach Selbständigkeit des Ich. Diese Selbständigkeit ist unser Endzweck; die Beförderung dieser Selbständigkeit ist Endzweck der Dinge. Was daher in Rücksicht auf das

Ich wesentliche Bedingung zu dessen Wirksamkeit ist, das ist in Rücksicht auf den Endzweck ein nothwendiges Mittel, eben deßhalb ein Gegenstand unseres sittlichen Handelns und als solcher der Inhalt des Sittengesetzes *).

Die Frage nach diesem Inhalte fällt darum zusammen mit der Frage nach den Bedingungen des Ich. So viele Bedingungen das Ich fordert, so viele Mittel fordert der Endzweck, auf so viele Objecte bezieht sich das sittliche Handeln.

Im Rückblick auf die vorangegangenen ausführlichen Deductionen der Wissenschaftslehre lassen sich jene Bedingungen kurz und übersichtlich zusammenfassen. Das Ich ist Natur (Naturtrieb), Reflexionsvermögen, Vernunftwesen (freier Wille) unter anderen Vernunftwesen, mit denen es nothwendig in Wechselwirkung steht. Als Naturtrieb ist es Leib, als Reflexionsvermögen Intelligenz, als freier Wille Ich einem anderen Ich gegenüber, Person in Wechselwirkung mit anderen Personen. Leib, Intelligenz, freie Wechselwirkung sind daher, wie früher ausführlich entwickelt worden ist, zum Wesen des Ich nothwendige Bedingungen.

### 1. Pflichten in Betreff des Leibes.

Der Leib ist die Natur im Ich, unsere eigene Natur, vermöge deren allein wir im Stande sind, auf die Natur außer uns, die Sinnenwelt einzuwirken: er ist daher das Werkzeug aller unserer Wirksamkeit, das Instrument aller unserer Causalität, unserer Wahrnehmung, unserer Erkenntniß. Hieraus erhellt, inwiefern der Leib einen Gegenstand unseres sittlichen Handelns ausmacht und zum Inhalte des Sittengesetzes gehört. Er soll ein

*) Zweiter Abschnitt der Sittenlehre. Ueber das Materiale des Sittengesetzes u. s. f. §. 17. I—V. S. 206—212.

Werkzeug unſerer Freiheit, ein taugliches Werkzeug derſelben ſein; wir ſollen ihn zu dieſem Zwecke erhalten und ausbilden. Nur zu dieſem Zwecke, nur als Mittel dazu. Daher gebietet das Sittengeſetz in Rückſicht des Leibes 1) denſelben nie als Zweck zu behandeln, ihn nie zum Object des Genuſſes um des Genuſſes willen zu machen, vielmehr 2) ihn auszubilden zu einem tauglichen Werkzeuge für alle möglichen Zwecke der Freiheit (er iſt ein untaugliches Werkzeug, wenn ſeine Empfindungen und Begierden ertödtet, ſeine Kraft abgeſtumpft wird), darum 3) den Leib nur ſo weit zu pflegen und zu genießen, als dieſe leibliche Pflege und Genüſſe zur Bildung des Leibes als eines Werkzeuges für den ſittlichen Endzweck dienen und in dieſer ihrer Geltung von dem Gewiſſen ſelbſt beſtätigt werden. Das ſind die drei materiellen, auf unſer leibliches Daſein gerichteten Sittengebote; man darf, um ſie nach kantiſcher Art durch Kategorien zu unterſcheiden, das erſte „negativ", das zweite „poſitiv", das dritte „limitativ" nennen*).

### 2. Pflichten in Betreff der Intelligenz.

Ohne Reflexion kein Ich. Es iſt eine nothwendige Bedingung des Ich, daß es auf ſeine eigene Thätigkeit reflectirt und dieſe dadurch zum Ich macht. Vermöge der Reflexion iſt das Ich Intelligenz. Das Sittengeſetz iſt (für das Ich) nur, indem es gewußt wird, indem die Reflexion ſich mit vollem Bewußtſein darauf richtet, es iſt daher nur in uns durch die Intelligenz wirkſam und überhaupt möglich. Daher iſt die Intelligenz in Rückſicht auf das Sittengeſetz nicht bloß deſſen Werkzeug, ſondern auch deſſen Vehikel, denn es bedingt nicht bloß die Cauſalität, ſondern das ganze Sein des Sittengeſetzes, da (für uns) das

*) Ebendaſelbſt. II Abſchn. §. 18. I. S. 212—227.

Sein des Sittengesetzes völlig zusammenfällt mit dem Bewußtsein desselben.

Nun besteht die Ausbildung der Intelligenz in der Erkenntniß; und der Endzweck aller Erkenntniß ist die Erkenntniß der Pflicht. Diese sei daher das Endziel und der Beweggrund alles Erkennens. So erhellen aus der Beziehung der Pflicht auf die Erkenntniß die Sittengebote in Absicht auf die Intelligenz.

Die Ausbildung der Intelligenz darf, da sie nur innerhalb der Freiheit möglich ist, durch keine Schranke gehemmt, durch kein vorausgesetztes Ziel eingeschränkt, also überhaupt keinem äußeren Gesetze oder keiner Autorität untergeordnet werden, die den Inhalt unserer Erkenntniß (das zu Erkennende) vorausbestimmt. Das Sittengesetz gebietet daher 1) in seinem negativen Ausdruck: „du sollst dich in der Ausbildung deiner Intelligenz durch nichts binden lassen; du sollst sie, was ihren Inhalt betrifft („materialiter"), schlechterdings keinem Ansehen unterordnen." Daraus folgt 2) das positive Gebot: „forsche mit absoluter Freiheit; lerne, denke, forsche so viel als möglich"! Der alleinige Beweggrund alles Erkennens sei die Pflicht: das ist die einzige Einschränkung, welche das Sittengesetz macht. Es gebietet 3): „forsche aus Pflicht! Forsche um deiner Freiheit willen! Je umfassender, entwickelter, deutlicher die Erkenntniß, um so freier das Ich, um so tüchtiger ist die Intelligenz als Werkzeug und als Vehikel des Sittengesetzes*).

### 3. Pflichten in Betreff der Gemeinschaft.

#### a. Nothwendige und zufällige Individualität.

Die freie Wirksamkeit des Ich ist in ihrem Ausgangspunkte bedingt durch eine Aufforderung, deren Ursache nur ein anderes

*) Ebendaselbst, II Abschn. §. 18, II. S. 217—218.

Ich ſein kann*). Ohne eine ſolche Aufforderung kann ſich das Ich nicht als freithätig, alſo auch nicht vermöge ſeiner freien Thätigkeit als Naturtrieb finden. Daher bedarf das Ich zu ſeiner Selbſtthätigkeit nothwendig ein zweites Ich; es findet ſich als frei nur, indem es ſich als frei anerkannt findet, und dieſe Anerkennung iſt nur möglich durch ein freies Weſen außer ihm. So iſt die Anerkennung der fremden Freiheit eine nothwendige Bedingung zur Setzung der eigenen, und da in der Anerkennung der fremden Freiheit zugleich die Einſchränkung der eigenen enthalten iſt, ſo liegt in der Setzung der letzteren zugleich deren Beſchränkung. Vermöge dieſer urſprünglichen Freiheitsſchranke iſt das Ich ein beſonderes Vernunftweſen oder ein Individuum. Daß das Ich überhaupt Individuum iſt, erklärt ſich aus den Bedingungen der Freiheit und iſt daher nothwendig und vernunftgemäß; aber daß es gerade dieſes Individuum iſt in dieſer örtlichen und zeitlichen Beſtimmtheit, iſt zufällig und bloß empiriſch.

So unterſcheidet ſich im Ich die nothwendige (beweisbare) und empiriſche (zufällige) Individualität. Es iſt nothwendig, daß die verſchiedenen Ich vermöge der gegenſeitigen Anerkennung ihre Freiheit einſchränken und darum individualiſiren; es iſt deßhalb nothwendig, daß die Freiheit in einer Wechſelwirkung freier Handlungen beſteht; daß daher alle freien Handlungen vermöge dieſer Wechſelwirkung durchgängig „prädeterminirt" ſind. Aber es iſt zufällig, daß gerade dieſes Individuum in dieſem Zeitpunkte dieſe beſtimmte Handlung vollzieht**).

### b. Individuum und Menſchheit.

Der ſcheinbare in den ſittlichen Bedingungen des menſch-

*) S. oben, III Buch. Cap. VIII. Nr. I. 3. S. 595—597.

**) Syſt. der Sittenlehre. II Abſchn. §. 18. III. S. 218—229.

lichen Handelns enthaltene Widerſpruch zwiſchen Freiheit und Nothwendigkeit löſt ſich durch den Begriff des Endzwecks. Wenn alle Vernunftweſen denſelben einen Zweck haben, ſo iſt die Wechſelwirkung ihrer freien Handlungen und die dadurch gegebene Nothwendigkeit keine Aufhebung der Freiheit. Die Selbſtändigkeit aller Vernunft iſt der Endzweck, der von jedem gewollte: jeder einzelne iſt und gilt ſich nur als Organ und Mittel dieſes Zwecks, nicht bloß vermöge ſeiner leiblichen, ſondern ſeiner ganzen empiriſchen Individualität. „Der ganze ſinnliche empiriſch-beſtimmte Menſch iſt Werkzeug und Vehikel des Sittengeſetzes*)."

### c. Die menſchliche Gemeinſchaft.

Jeder handelt nach ſeiner ſittlichen Ueberzeugung und will, ſo viel an ihm iſt, den Vernunftzweck befördern, der nur dadurch erreicht werden kann, daß jeder einzelne ihn zu ſeinem Zwecke und ſich zum Werkzeuge deſſelben macht. Daher kann es keinem gleichgültig ſein, wie der andere handelt; jeder muß mit dem Vernunftzweck zugleich das ſittliche Handeln des anderen zu ſeinem Zweck machen, er muß wollen, daß jeder andere auch nach ſeiner ſittlichen Ueberzeugung handle, und da dieſe nur *eine* ſein kann, daß alle nach einer gemeinſchaftlichen Grundüberzeugung handeln. Den Vernunftzweck wollen, heißt zugleich wollen, daß die ſittliche Ueberzeugung in allen dieſelbe ſei.

Nun widerſtreiten einander die ſittlichen Ueberzeugungen der einzelnen, die gemeinſchaftliche Grundüberzeugung iſt nicht gegeben, ſondern erſt hervorzubringen: ſie iſt eine nothwendig zu löſende ſittliche Aufgabe. Und da ſie nur in der freien Wechſelwirkung oder Gemeinſchaft der Einzelnen gelöſt werden kann, ſo fordert das Sittengeſetz von jedem, ſich in dieſe Wechſelwirkung

*) Ebendaſelbſt. II Abſchn. §. 18. IV u. V. S. 229—231.

einzulaſſen, in die Gemeinſchaft mit den anderen einzugehen, in der Geſellſchaft zu leben, in und für ſie zu handeln. Wir haben früher den Rechtsgrund kennen gelernt, der die menſchliche Gemeinſchaft nöthig macht; hier iſt der ſittliche Grund, der ſie fordert*).

d. Die ethiſche Gemeinſchaft oder Kirche.

Jeder ſoll, ſo viel er kann, dazu wirken, daß alle dieſelbe ſittliche Grundüberzeugung haben; die dadurch gebotene Wechſelwirkung ſchließt natürlich jeden Zwang aus, denn die Ueberzeugung des einzelnen iſt nur in dem Maße ſittlich als ſie frei iſt. Eine erzwungene Ueberzeugung iſt ſo gut als keine.

Die Gemeinſchaft in der ſittlichen Ueberzeugung, in der Bejahung des abſoluten Endzwecks als der ewigen Beſtimmung der Menſchheit, in der Hingebung an dieſen Zweck, iſt die ethiſche Vereinigung der Menſchen, die Fichte, wie Kant, als das Weſen der Kirche bezeichnet. Aufgabe und Ziel der Kirche in dieſem Sinn iſt die völlige und in allen Punkten durchgeführte Uebereinſtimmung der ſittlichen Ueberzeugung, die wirkliche Gleichheit der moraliſchen Geſinnung, die moraliſche Einheit der kirchlich Verbundenen. Ein ſolches Ziel läßt ſich nur von ſolchen gemeinſchaftlich faſſen, die ſchon von einer gewiſſen gemeinſamen Grundlage ausgehen. Was erſt als Ziel vollkommen beſtimmt und entwickelt ſein ſoll, das muß im Ausgangspunkte als etwas noch Unbeſtimmtes und Entwicklungsbedürftiges geſetzt ſein.

Fichte nennt die Faſſung einer ſolchen erſten, noch unbeſtimmten, aber ſchon gemeinſchaftlichen Ueberzeugung ſittlicher Art „Symbol", es iſt der erſte, ſinnliche und gemeinfaßliche Ausdruck einer ſittlichen Ueberzeugung, die in ihrer weiteſten

*) Ebendaſelbſt. II Abſchn. §. 18. V. a—c. S. 231—235.

Form nur den Satz bejaht: „es iſt ein Ueberſinnliches." Ein ſolches Symbol braucht die Kirche, um von einem gewiſſen ſittlichen Vereinigungspunkt ausgehen, um ihre Aufgabe überhaupt ſetzen zu können; ſie braucht es als Hülfsmittel, unentbehrlich für den Anfang. Daher nennt es Fichte „Nothſymbol".

In Rückſicht auf die Geltung des Symbols unterſcheidet er die beiden kirchlichen Gemeinſchaften, die innerhalb der chriſtlichen Welt uns am nächſten ſtehen. Es hängt alles davon ab, ob das kirchliche Symbol als Anfang und Vorausſetzung, oder ob es als Ziel und Gegenſtand gilt; ob es der eigentliche Zweck oder nur Hülfsmittel und Vehikel der kirchlichen Lehre iſt; ob es ſelbſt gelehrt oder nur von ihm aus gelehrt wird. „Ich ſoll davon ausgehen als von etwas Vorausgeſetztem; keineswegs, ich ſoll darauf hingehen, als auf etwas zu Begründendes." „Das Symbol iſt Anknüpfungspunkt. Es wird nicht gelehrt — dieß iſt der Geiſt des Pfaffenthums — ſondern von ihm aus wird gelehrt." So unterſcheidet Fichte Proteſtantismus und Katholicismus. „Der Proteſtant geht vom Symbole aus in's Unendliche fort; der Papiſt geht zu ihm hin, als zu ſeinem letzten Ziele*)."

### c. Die Rechtsgemeinſchaft oder der Staat.

Die Ausbildung meines Leibes und meiner Intelligenz iſt nur durch mich möglich, ſie iſt mein alleiniger Zweck und daher abhängig auch nur von meiner Ueberzeugung. Dagegen iſt die Ausbildung der Sinnenwelt überhaupt, die eine gemeinſchaftliche Welt iſt, an der außer mir auch die anderen Vernunftweſen Theil haben, keineswegs bloß von mir und meiner Ueberzeugung abhängig, ſie kann nur nach einer gemeinſchaftlichen Ueberzeu-

*) Ebendaſelbſt. II Abſchn. §. 18. V. c. e. S. 236. u. S. 241—245.

gung geſchehen, die als ſolche erſt hervorzubringen iſt. Es iſt Pflicht, ſie hervorzubringen. Nun iſt der Gegenſtand dieſer gemeinſchaftlichen Ueberzeugung die Rechtsgemeinſchaft, die ſich ſelbſt auf den Staatsvertrag gründet. Es iſt daher Pflicht, eine ſolche Uebereinſtimmung in Betreff der Rechtsgemeinſchaft hervorzubringen; es iſt demnach Pflicht, ſich mit anderen zu einem Staate zu vereinigen. Hier erſcheint das ſtaatsbürgerliche Leben, das früher nur aus dem Geſichtspunkte des Rechts gefordert wurde, als nothwendig unter dem ſittlichen Geſichtspunkte, als jedem geboten durch das Gewiſſen*).

So gebietet das Sittengeſetz in Rückſicht auf den zu realiſirenden Endzweck die thätige Theilnahme an der menſchlichen Geſellſchaft, an Kirche und Staat.

### f. Die Gelehrtenrepublik (Univerſität).

Die Angelegenheiten der Kirche und des Staates ſind gemeinſchaftliche. Hier gilt und muß gelten die gemeinſchaftliche Ueberzeugung, das vorhandene Geſetz, dem der einzelne ſeine Privatüberzeugung unterzuordnen hat.

Nun iſt es Pflicht, eine eigene Ueberzeugung zu haben und auszubilden mit völliger Freiheit, unabhängig von jeder Autorität. Es iſt möglich, daß in dieſer Pflichterfüllung die eigene Ueberzeugung in Widerſtreit geräth mit den in Kirche und Staat herrſchenden Geſetzen. Es iſt Pflicht, alles zu thun, um die eigene Ueberzeugung zur gemeinſchaftlichen zu machen; es iſt Pflicht, der gemeinſchaftlichen Ueberzeugung die eigene unterzuordnen: hier haben wir eine Colliſion der Pflichten und damit zugleich die Pflicht und Aufgabe, dieſen Widerſtreit zu löſen.

Die Pflicht gebietet, eine eigene Ueberzeugung zu haben,

*) Ebendaſelbſt. II Abſchn. §. 18. V. d. S. 236—241.

auszubilden und darum mitzutheilen; die Pflicht verbietet, der gemeinſchaftlichen Ueberzeugung Eintrag zu thun durch die eigene. Nun iſt die Mittheilung dieſer zugleich eine Beeinträchtigung jener. Indem ich die eine Pflicht erfülle, verletze ich die andere. So ſind beide Pflichten einander entgegengeſetzt. Die Vereinigung der Gegenſätze iſt nur möglich durch gegenſeitige Einſchränkung. Das Sittengeſetz gebietet daher, daß die Pflicht der Mittheilung und die der Unterordnung (der eigenen Ueberzeugung) ſich gegenſeitig dergeſtalt einſchränken, daß die Erfüllung der einen die der andern nicht aufhebt; daß jede in einem gewiſſen eingeſchränkten Sinne erfüllt wird.

Die eigene Ueberzeugung ſoll mitgetheilt werden, aber nicht an alle, ſondern nur an die beſchränkte Anzahl einiger, die zu dieſem Zwecke ebenfalls eine durch das Sittengeſetz gebotene Gemeinſchaft bilden. Es muß deßhalb innerhalb der großen Geſellſchaft eine kleinere geben, die das Recht und die Pflicht einer völlig freien, von jeder Autorität unabhängigen Unterſuchung jeder Ueberzeugung, darum auch das Recht und die Pflicht der ungehemmten gegenſeitigen Mittheilung der Ideen hat: eine Geſellſchaft, in der nichts gilt als die Macht der Vernunftgründe und inſofern kein anderes Recht als das des (geiſtig) Stärkeren. Die Aufgabe dieſer Geſellſchaft iſt die Wiſſenſchaft und deren durch nichts gehemmte oder eingeſchränkte Fortbildung. Die Bildung einer ſolchen Geſellſchaft iſt ſelbſt eine ſittliche Aufgabe: die Aufgabe „des gelehrten Publicums", „der gelehrten Republik, für die es kein mögliches Symbol, keine Richtſchnur, keine Zurückhaltung giebt." „Es giebt hier keinen anderen Richter als die Zeit und den Fortgang der Cultur. Die Gelehrten-Schule, die derſelben Unterſuchungsfreiheit bedarf, iſt die Univerſität."

Kirche und Staat brauchen Erzieher und Leiter, die ihre

Pflicht nicht erfüllen könnten, wenn sie nicht der Volksbildung voraus wären, und das können sie nicht sein ohne wissenschaftliche Bildung. Die wissenschaftliche Bildung macht den Gelehrten. Daher muß es Gelehrte geben, welche zugleich Beamte sind. Wenn nun in solchen Personen die wissenschaftliche Ueberzeugung in Widerstreit geräth mit der gesetzlich geltenden, so kann die Collision sich nur so lösen, wie sie gelöst ist: sie dürfen als Gelehrte, was sie als Beamte nicht dürfen. „Es ist eine Bedrückung des Gewissens," sagt Fichte, „dem Prediger zu verbieten, seine abweichenden Ansichten in gelehrten Schriften vorzutragen; aber es ist ganz in der Ordnung, ihm zu verbieten, sie auf die Kanzel zu bringen, und es ist von ihm selbst, wenn er nur gehörig aufgeklärt ist, gewissenlos, dieß zu thun." „Und so löst denn die Idee eines gelehrten Publicums ganz allein den Widerstreit, der zwischen einer festen Kirche und einem Staate und zwischen der absoluten Gewissensfreiheit im Einzelnen stattfindet; und die Realisation dieser Idee ist sonach durch das Sittengesetz geboten*)."

## II.

## Eintheilung der Pflichten.

### 1. Mittelbare (bedingte) und unmittelbare (unbedingte).

Object des Sittengesetzes ist die Vernunft überhaupt, die Herrschaft oder das Reich der Vernunft in der Sinnenwelt; Mittel und Werkzeug dieses Zweckes ist das Ich, nämlich das empirische Ich oder die Person. Da nun die Verwirklichung des Zweckes abhängt von der richtigen Verfassung des Mittels, so wird die Pflicht sich auf beides beziehen und in Absicht auf den Zweck auch das Mittel

*) Ebendaselbst. II Abschn. §. 18. V. f. S. 245 — 252.

bedenken müſſen. Aber die Beziehung iſt verſchiedener Art. Das nächſte, unmittelbare Object der Pflicht iſt der ſittliche Endzweck; das dadurch vermittelte und in den Geſichtskreis der Pflicht gleichſam in zweite Linie gerückte Object iſt die Perſon, für jeden die eigene.

So unterſcheidet ſich der Pflichtbegriff in zwei Arten: „Pflichten gegen das Ganze" und „Pflichten (nicht eigentlich gegen, ſondern) auf uns ſelbſt oder um unſerer ſelbſt willen". Weil die Perſon das Mittel aller vernünftigen Wirkſamkeit und die Bedingung zur Verwirklichung der Vernunftherrſchaft iſt, darum mögen die Pflichten der zweiten Art „mittelbare oder bedingte" und im Unterſchiede davon die der erſten „unmittelbare oder unbedingte" heißen.

### 2. Beſondere und allgemeine.

Die Pflicht fordert, daß jeder nach ſeinem Vermögen die Herrſchaft oder Selbſtändigkeit der Vernunft befördert. Dieß wäre nicht möglich, wenn jeder nur thut, was ihm einfällt, und die Handlungen der einzelnen ſich gegenſeitig verhindern und aufheben. Die Art, wie zur Verwirklichung des Endzwecks gehandelt wird, darf nicht zweckwidrig ſein. Die Vernunftherrſchaft kann nur befördert werden, wenn die Beförderung planmäßig geſchieht. Dazu iſt eine Theilung der ſittlichen Arbeit nöthig, eine Vereinigung zum Zwecke einer ſolchen Theilung, die nur ſtattfinden kann durch eine Einſetzung verſchiedener Stände. Iſt es nun Pflicht, die Planmäßigkeit der ſittlichen Arbeit zu befördern, ſo iſt es auch Pflicht, auf die Theilung der Arbeit, auf die Einſetzung verſchiedener Arbeitsſtände hinzuwirken und ſelbſt für die eigene Perſon einen beſtimmten Platz in der ſittlichen Welt zu ergreifen. Innerhalb dieſer Ordnung und Eintheilung der

ſittlichen Thätigkeit giebt es „übertragbare und unübertragbare Geſchäfte". Die darauf bezüglichen Pflichten unterſcheiden ſich demnach ebenfalls in zwei Claſſen: die der erſten Art nennt Fichte „beſondere", die der zweiten „allgemeine Pflichten".

Da nun die beiden Eintheilungen in einander greifen und die zwei Arten der erſten Eintheilung jede die beiden Arten der zweiten unter ſich faſſen kann, ſo ergiebt ſich folgende Geſammteintheilung*):

## III.

## Die bedingten Pflichten.

### 1. Allgemeine Pflichten. (Selbſterhaltung.)

Jeder ſoll ein Werkzeug des Sittengeſetzes in der Sinnenwelt ſein; er ſoll es ſein nach ſeinem Vermögen. Die Auflöſung dieſer Beſtimmung giebt den Begriff ſolcher Pflichten, die 1) nicht unmittelbar auf das Sittengeſetz, ſondern auf deſſen Bedingung ſich beziehen, daher bedingte Pflichten ſind, 2) nicht von einer Perſon auf die andere übertragen werden können, alſo allgemeiner Natur ſind, d. h. „allgemeine bedingte Pflichten".

Um überhaupt in der Sinnenwelt wirken zu können, dazu iſt eine fortdauernde Wechſelwirkung zwiſchen der Perſon und der Welt, alſo auch die Fortdauer der Perſon oder die Erhaltung

*) Ebendaſelbſt. III Abſchn. Die Sittenlehre im eigentlichen Verſtande. Die eigentl. Pflichtenlehre. §. 19. I—III. S. 254—259.

des Individuums nöthig. Hieraus ergiebt ſich die Selbſterhaltung als ſittliche Pflicht. Ein anderes iſt die Selbſterhaltung als Urrecht, ein anderes als Pflicht. Im Sinne des Rechts muß ich meine Fortdauer wollen, um den Erfolg und die Früchte meiner Thätigkeit ernten zu können, ich will ſie um des Genuſſes willen, zu dem mich meine Thätigkeit berechtigt*); im Sinne der Pflicht will ich meine Fortdauer ohne alle Rückſicht auf Erfolg und Genuß, ich will ſie nicht um meinet- ſondern um des Sittengeſetzes willen, nicht um genießen, ſondern um forthandeln zu können. Die Fortdauer des ſittlichen Wirkens iſt gebunden an die Erhaltung und regelmäßige Fortentwickelung des perſönlichen Daſeins in Rückſicht ſowohl des Leibes als der Intelligenz.

Was die Erhaltung und Entwickelung des perſönlichen Daſeins gefährdet, ſei es durch innere Störung ſeiner Bedingungen, ſei es durch äußere Gewalt, ſoll unterlaſſen werden; was beiden dient, ſoll geſchehen, nicht um des Nutzens, ſondern um der Pflicht willen. Daraus ergiebt ſich von ſelbſt die Unſittlichkeit aller ausſchweifenden Lebensart, die durch übertriebenes Faſten oder durch Völlerei und Unkeuſchheit den Körper untergräbt und den Geiſt ſchwächt, und ebenſo die Unſittlichkeit ſolcher Lebensweiſen, die durch Nichtsthun, regelloſe Beſchäftigung, Ueberanſtrengung, einſeitige Bildung u. ſ. f. der normalen Entwicklung und Ausbildung des Geiſtes unmittelbar zuwiderlaufen und ſie gefährden**).

### 2. Die Frage des Selbſtmordes.

Aus der Pflicht der Selbſterhaltung folgt unmittelbar, daß

*) Vgl. oben Cap. IX dieſes Buchs. Nr. I. 1. S. 618—619.

**) Syſt. der Sittenlehre. III Abſch. §. 20. S. 259—262.

die gewaltſame und gefliſſentliche Selbſtzerſtörung des leiblichen Daſeins dem Sittengeſetze widerſtreitet. Von jeher iſt über die Frage des Selbſtmordes in der Sittenlehre geſtritten worden: ob er erlaubt, unter Umſtänden erlaubt, in gewiſſen Fällen ſogar geboten ſein könne? Nach Fichte verhält ſich das Sittengeſetz nie erlaubend; entweder es gebietet oder verbietet, entweder ich ſoll oder ich ſoll nicht. Zwiſchen Gebot und Verbot giebt es keinen weiteren Spielraum, auf dem unter anderem auch der Selbſtmord Platz finden könnte. Die Frage iſt daher nur: ob unter Umſtänden die Selbſtentleibung Pflicht ſei?

Sie könnte, wie die Selbſterhaltung, nur mittelbare Pflicht ſein als Bedingung zur Erfüllung des Sittengeſetzes. Da nun mit dem Leben auch das Handeln aufhört, ſo kann die Selbſtvernichtung niemals Gegenſtand einer mittelbaren oder bedingten Pflicht ſein. Die Pflicht der Selbſtentleibung müßte daher (wenn überhaupt möglich) unmittelbar und unbedingt ſein; und da ſie das letztere nie ſein kann, ſo iſt ſie in jedem Sinne unmöglich; ſo iſt der Selbſtmord unter allen Umſtänden ſchlechthin pflichtwidrig. Leben iſt eine nothwendige Bedingung zum Handeln. Ich will nicht mehr leben, heißt ſo viel als: ich will nicht mehr handeln, ich will mich der Herrſchaft des Sittengeſetzes entziehen, ich will nicht mehr länger meine Pflicht thun.

Man wende dagegen nicht etwa ein, daß ja die Vernichtung dieſes Lebens das Leben nicht aufhebt, ſondern nur den Lebenszuſtand verändert und nur das Handeln in dieſer Sinnenwelt unmöglich macht. Das ſittliche Handeln iſt nur möglich nach einer erkannten und im Bewußtſein mit aller Deutlichkeit gegenwärtigen Pflicht. Nun iſt alles jenſeitige Leben und Handeln kein Gegenſtand einer erkennbaren Pflicht und darum kein ſittlich begründeter Einwand gegen die Immoralität des Selbſtmordes.

Es giebt auch keinen Beweggrund, der die Selbſtentleibung ſittlich rechtfertigen könnte. Dem einen fällt das Handeln, dem andern das Dulden, beiden das Kämpfen zu ſchwer, und ſo werfen ſie mit dem Leben auch die Laſt von ſich ab, die das Sittengeſetz zu tragen gebietet. So iſt der Selbſtmord nie eine Erfüllung der Pflicht, ſondern ſtets eine Entledigung von derſelben. Er iſt unter allen Umſtänden unſittlich. Dagegen iſt die Frage, ob er eine That der Feigheit oder des Muthes iſt, völlig untergeordneter Art. Hier iſt die Antwort relativ je nach dem Maßſtabe der Vergleichung: dem Tugendhaften gegenüber iſt jeder Selbſtmörder feig; dem Nichtswürdigen gegenüber, der nichts höheres kennt als das armſelige Gefühl der Exiſtenz, iſt er ein Held *).

### 3. Beſondere Pflichten.

Jeder Einzelne ſoll für den Vernunftzweck nicht bloß handeln, ſondern planmäßig handeln d. h. denſelben in beſtimmter Weiſe nach ſeinem Vermögen befördern, ſoviel er kann. Er ſoll deßhalb in der ſittlichen Welt ſeinen Stand wählen, nach ſeiner beſten, durch methodiſche Erziehung entwickelten und gereiften Ueberzeugung. Kein anderer ſoll für ihn wählen, er ſoll es ſelbſt thun, nicht nach Neigung, nicht nach Umſtänden, ſondern nach ſeiner wirklichen, auf den Zweck des Ganzen gerichteten, auf ächte Selbſtkenntniß gegründeten Einſicht **).

*) Ebendaſelbſt. III Abſchn. §. 20. I. S. 263 — 268.

**) Ebendaſelbſt. III Abſchn. §. 21. I—IV. S. 271 — 278.

# Fünfzehntes Capitel.

## Die unbedingten oder abſoluten Pflichten.

### I.

### Allgemeine Pflichten.

#### 1. Menſchenpflicht gegen andere.

Unbedingt oder unmittelbar ſind die Pflichten, die ſich direct auf das Ganze oder den Endzweck beziehen; dieſe Pflichten ſind allgemein, ſofern ihr Werkzeug die menſchliche Natur als ſolche, nicht ein beſonderer Stand oder Beruf derſelben iſt: es ſind die allgemeinen Menſchenpflichten, die jeder ohne Unterſchied hat gegenüber dem Ganzen. Das Ganze (Endzweck) iſt die Vernunft; ſie ſoll in der Sinnenwelt herrſchen, nur ſie; dieſe Herrſchaft kann nur erfüllt werden in und durch die ſinnlichen Vernunftweſen (Perſonen), in und durch deren Gemeine. Es handelt ſich mithin um die allgemein menſchlichen Pflichten jeder einzelnen Perſon gegen alle anderen, um die Pflichten des Menſchen gegen ſeine Mitmenſchen.

Unter dem ſittlichen Geſichtspunkte erſcheint jede Perſon als Werkzeug des Sittengeſetzes, als moraliſches Weſen. Daher befiehlt jedem das Sittengeſetz: „behandele den anderen ſeiner moraliſchen Beſtimmung gemäß.“ In dieſer Formel ſind alle

Pflichten enthalten, die der Menſch dem Menſchen gegenüber erfüllen ſoll*).

### 2. Die Freiheit der anderen.

Die erſte Bedingung zur Moralität iſt die Freiheit. Soll ich den anderen als moraliſches Weſen behandeln, ſo muß er mir vor allem als ein freies Weſen gelten. Ich ſoll die Freiheit des anderen, das Vermögen ſeiner Selbſtbeſtimmung, anerkennen, nicht bloß um ſeines Rechtes, ſondern um meiner Pflicht willen: dieſe Anerkennung und die darauf gegründete Handlungsweiſe ſoll ein Ausdruck ſittlicher Geſinnung ſein. Hier nimmt das Sittengeſetz die Rechtspflicht in ſich auf, indem ſie den Inhalt derſelben vertieft und erweitert. Es iſt nicht genug, daß ich die Freiheit des anderen nicht verletze, ich ſoll ſie als eine Bedingung zur Moralität zugleich erhalten und befördern. Was ich aus Rechtsgründen thue, geſchieht um meinetwillen, ich hüte mich Schaden zu thun, um nicht Schaden zu leiden; was ich aus Pflicht thue, das geſchieht um des Endzwecks (Gottes) willen, nicht aus Intereſſe, ſondern aus rein ſittlicher Geſinnung. Hier gilt jeder als Werkzeug des Sittengeſetzes, ohne Unterſchied der Perſon; jeder andere iſt ein ſolches Werkzeug ſo gut als ich ſelbſt, nicht mehr und nicht weniger; der Maßſtab der ſubjectiven Einzelintereſſen hat daher in der Beſtimmung unſerer Pflicht gegen die Mitmenſchen gar keine Geltung, und ebenſowenig der Satz, daß jeder ſich ſelbſt der Nächſte iſt.

### 3. Das leibliche Daſein der anderen.

Wie das perſönliche Daſein das leibliche in ſich ſchließt, ſo fordert die perſönliche (formale) Freiheit, daß jeder Herr ſeines

*) Syſt. der Sittenlehre. III Abſchn. §. 22. S. 275 — 76.

Lebens sei, daß keiner durch physischen Zwang auf den andern einwirke; daher verbietet die Pflicht jede dem anderen zugefügte Gewaltthat (deren höchster Grad die vorsätzliche Tödtung ist), vielmehr gebietet sie, daß jeder das körperliche Wohl des anderen nach Kräften befördere, daß ihm die eigene Selbsterhaltung nicht wichtiger sei als die des anderen *).

### 4. Die Erkenntniß der anderen.

Die Pflicht der Wahrhaftigkeit.

Das freie Handeln ist zugleich ein durch Urtheil und Einsicht bestimmtes. Daher gebietet die Pflicht, alles zu unterlassen, was die richtige Einsicht des anderen hindert oder verfälscht, alles zu thun, was sie befördert: sie verbietet daher jede Art der Zweideutigkeit, der Lüge, des Betruges, womit wir den anderen zum Irrthum verleiten und dadurch der Bedingung berauben, unter der allein ein freies, durch richtige Begriffe bestimmtes Handeln stattfinden kann: sie fordert die vollkommenste Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit als Menschenpflicht gegen jeden.

Das Sittengesetz verbietet die Lüge in jedem Sinn, also auch die Nothlüge. Da es keine sittlichen Erlaubnisse, sondern nur Gebote und Verbote giebt, so kann nur gefragt werden, ob in gewissen Fällen die Nothlüge (nicht etwa sittlich erlaubt, sondern) geboten sein könne? Als Gebot würde sie die Geltung einer Maxime haben. Hier zeigt sich die Widersinnigkeit der Sache. Der Zweck der Lüge ist, geglaubt zu werden; sobald sie sich aber als Maxime giebt und als Lüge öffentlich bezeichnet, ist die natürliche Folge, daß sie von keinem geglaubt wird.

Jede Lüge ist der Versuch, gewisse persönliche Zwecke bei dem anderen mit List durchzusetzen: sie ist daher immer egoistisch

*) Ebendaselbst. III Abschn. §. 23. I. S. 276 — 282.

und ſchon darum nie moraliſch. Die Liſt der Lüge beſteht darin, ſcheinbar den Abſichten des anderen ſich unterzuordnen, um ſie deſto beſſer für den eigenen Vortheil zu brauchen: eine ſolche Unterordnung iſt feig, jeder Lüge fehlt der Muth der Wahrheit, darum iſt ſie ſtets feig, und die Empfindung dieſer Feigheit erzeugt die Schaam, welche die Lüge unwillkürlich begleitet*).

### 5. Das Eigenthum anderer.

Das freie Handeln der Perſon darf bei keinem anderen das Gebiet freier Handlungen ſtören wollen; das iſt nur möglich, wenn jeder einzelne ein ſolches deutlich bezeichnete Machtgebiet hat, in dem ſein Wille Herr iſt, wenn jedem einzelnen eine gewiſſe Sphäre von Objecten zugehört als ausſchließendes Eigenthum. Daher muß es als eine Bedingung des freien Handelns gelten, daß alle Eigenthümer ſind. Jeder Menſch ſoll Eigenthum haben; jedes Object ſoll Eigenthum irgend eines Menſchen ſein: gerade dadurch, ſagt Fichte, wird die Herrſchaft der Vernunft über die Sinnenwelt recht begründet.

Wir haben früher das Eigenthum als Recht und zwar als Urrecht dargethan. Jetzt handelt es ſich um die moraliſche Anerkennung deſſelben. Dieſe Anerkennung iſt Pflicht. Es giebt ohne Eigenthum keine freie und ausſchließende Sphäre des Einzelwillens, kein freies Handeln in der Sinnenwelt. Es iſt daher Pflicht, Eigenthum einzuführen, zu erwerben, fremdes Eigenthum nie zu verletzen, vielmehr das fremde ſo gut als das eigene ſtets zu vertheidigen, und alles zu thun, damit die Nichteigenthümer Eigenthümer werden. Alle Arten der Eigenthumsbeſchädigung, wie Raub, Diebſtahl, Betrug, Bevortheilung u. ſ. f., ſind nicht bloß rechtswidrig, ſondern unſittlich.

*) Ebendaſelbſt. III Abſchn. §. 23. II. S. 289 — 291.

Daß wir aus ſittlichen Gründen dafür Sorge tragen, daß jeder Eigenthum haben und erwerben könne, iſt die eigentliche Pflicht der Wohlthätigkeit. Dieſe Sorge iſt in erſter Linie die Sache des Staats und des öffentlichen Rechts, erſt in zweiter die des privaten Wohlthuns. Dieſes hat den Zweck, dem anderen Eigenthum zu verſchaffen, nicht bloß ihm augenblicklich das Leben zu friſten; daher die Wohlthätigkeit wohl zu unterſcheiden iſt vom Almoſengeben. Almoſen machen den Bettler nicht zum Eigenthümer, ſondern laſſen ihn bleiben, was er iſt, und ſind daher nicht die Erfüllung einer ſittlichen Pflicht, ſondern ein unglücklicher Nothbehelf, um den anderen nicht umkommen zu laſſen. In einer rechtlichen und ſittlichen Ordnung der Dinge ſoll es keine Bettler geben, alſo auch keine Almoſen *).

### 6. Die Gefährdung der Freiheit.

#### a. Caſuiſtiſche Fragen.

Es iſt möglich, daß die Perſonen und verſchiedenen Freiheitsſphären in Widerſtreit gerathen, daß die Freiheit des einzelnen durch dieſen Widerſtreit oder auch durch Naturgewalt in Gefahr geräth. Es iſt Sache des Staats, die Gefahren, wo er es kann, zu verhindern, den Widerſtreit durch die Macht der Geſetze auszugleichen und die Freiheit wiederherzuſtellen. Da aber der Staat nicht immer helfen, nicht überall gleich bei der Hand ſein kann, ſo gebietet das Sittengeſetz jedem, der Gefahr, woher ſie auch komme, mit allen ſeinen Kräften entgegenzuwirken. Sie bedroht das äußere Daſein der Freiheit: Leib, Leben, Eigenthum. Es handelt ſich daher um die ſittliche Verpflichtung, dieſe zu ſchützen, wo und wie ſie gefährdet ſind. Und zwar ſoll nach dem Sittengeſetze jedem der andere ſo viel gelten als er ſich ſelbſt.

*) Ebendaſelbſt. III Abſchn. §. 23. III. S. 291 — 300.

Hieraus ergiebt ſich eine Reihe caſuiſtiſcher Fragen, die alle unter den Grundſatz fallen: du ſollſt helfen, aber keinen dem anderen vorziehen, auch nicht dich ſelbſt! Wenn ich mit einem anderen in derſelben Gefahr bin und nur einer gerettet werden kann, wen ſoll ich retten? Das Sittengeſetz ſagt: in dieſem Falle keinen, ſondern ruhig den Erfolg abwarten. Wenn mehrere andere zu retten ſind? Wenn ich der Angegriffene bin, wie weit geht die ſittliche Pflicht der Nothwehr? Bis zur Entwaffnung des Gegners, nicht weiter. Was ſoll geſchehen, wenn mein Eigenthum und das des anderen zugleich in Gefahr iſt? Das Eigene zuerſt retten, nicht weil jeder ſich ſelbſt der Nächſte iſt, ſondern weil die eigene Sache die nächſt gegenwärtige iſt, bei welcher daher die Gefahr am eheſten bemerkt wird; nicht um des Vortheils willen, denn ich werde mit meinem geretteten Eigenthume dem andern helfen, dem ich nicht helfen konnte, das ſeinige zu retten. Was ſoll geſchehen, wenn Leben und Eigenthum bei uns oder bei anderen oder bei beiden zugleich gefährdet ſind? Leben iſt die Bedingung des Eigenthums. Darum iſt unter allen Umſtänden das Leben das nächſte Object der Rettung u. ſ. f. Die Löſung ſolcher caſuiſtiſchen Fragen iſt von jeher der praktiſch unfruchtbarſte Theil der Sittenlehre geweſen *).

b. Feindesliebe.

In dem Widerſtreite der Perſonen iſt auch die Feindſchaft enthalten. Die chriſtliche Sittenlehre ſagt: „liebe deine Feinde!" Unter dieſer Liebe kann nicht die gemüthliche („pathognomiſche") Neigung, auch nicht bloß die äußere Handlungsweiſe (behandle ſie, als ob du ſie liebſt), ſondern nur die ſittliche Geſinnung verſtanden ſein. Die ſittliche Geſinnung ſchließt überhaupt die Empfindung perſönlicher Feindſeligkeit aus. Unter dem ſittlichen

*) Ebendaſelbſt. III Abſchn. §. 24. A — C. S. 300 — 310.

Geſichtspunkt anerkennt jeder den anderen als Werkzeug des Sittengeſetzes; unter dieſem Geſichtspunkte giebt es überhaupt keine Feindſchaft. „Der ſittliche Menſch hat gar keinen perſönlichen Feind und erkennt keinen an.“ Das Sittengeſetz ſagt nicht: „liebe deine Feinde,“ ſondern es ſagt: „du ſollſt keinen Feind haben, d. h. du ſollſt keinen als Feind anſehen.“ „Wer eine Beleidigung höher empfindet darum, weil ſie gerade ihm widerfahren iſt, der ſei ſicher, daß er ein Egoiſt und noch weit entfernt iſt von wahrer moraliſcher Geſinnung*).“

c. Ehre und guter Ruf.

In allen Fällen ſoll unſer Wille übereinſtimmen mit dem Sittengeſetz, wir ſollen nichts wollen als das Rechte und Gute. Daß uns dieſe Geſinnung von anderen zugetraut wird, darin allein beſteht unſere „Ehre und guter Ruf“. Dieſe Anerkennung allein ſollte ſo heißen. Alle anderen Urtheile und Meinungen können uns gleichgültig ſein, nur nicht die Ehre und der gute Ruf, der ſich auf unſere moraliſche Geſinnung bezieht, denn dieſes Vertrauen, dieſe gegenſeitige moraliſche Anerkennung iſt die Bedingung der moraliſchen Wechſelwirkung, die das Sittengeſetz fordert**).

## 7. Die Beförderung der Moralität.

Das gute Beiſpiel.

Die Erfüllung des Sittengeſetzes iſt unſer Endzweck; ſie iſt nur möglich durch die moraliſche Geſinnung der Menſchen, nicht bloß durch die unſrige, auch durch die der anderen; alſo iſt dieſe Geſinnung unſer Zweck und ihre Beförderung unſere unbedingte und allgemeine Pflicht (eine ſolche, die wir als Menſchen gegen

*) Ebendaſelbſt. III Abſchn. §. 24. C. δ. S. 310—312.

**) Ebendaſelbſt. III Abſchn. §. 24. D. S. 312 flgd.

die Mitmenſchen haben). Aber wie kann Moralität überhaupt verbreitet und mitgetheilt werden?

Offenbar durch keinerlei Zwang; man kann die Menſchen nicht zur Moralität nöthigen; man kann die Moralität durch keine anderen als moraliſche Beweggründe erzeugen. Die bloß äußere Pflichterfüllung iſt noch keineswegs ſittliche That. Es kann ſein, daß man durch gewiſſe Kunſtgriffe den menſchlichen Egoismus dazu bringt, pflichtmäßig (ſcheinbar ſittlich) zu handeln, indem man durch Hoffnung auf Lohn oder durch Furcht vor Strafe das rohe Intereſſe für das eigene ſinnliche Wohl an die Pflichterfüllung bindet. Dann wird die letztere herabgewürdigt zu einem Mittel der menſchlichen Selbſtſucht, nicht beſſer und ſchlechter als jedes andere; ſittlichen Werth hat ſie gar keinen. Die Geſinnung bleibt, wie ſie iſt; das äußere Handeln wird veredelt. Auf dieſe Weiſe veredelt man auch Thiere. Das iſt keine Bildung, ſondern Abrichtung, nicht Cultur, ſondern Dreſſur, deren Erfolg wohl eine gewiſſe Art zu handeln, niemals Moralität ſein kann. Auch die theoretiſche Bildung kommt im Grunde nicht weiter, man kann durch erweiterte Einſichten den Menſchen klüger, aber nicht beſſer machen.

Die Wurzel aller Beſſerung in moraliſchem Sinn iſt allein die Geſinnung. Geſinnungen laſſen ſich nicht machen und einpflanzen oder einflößen, ſie müſſen in ihrer urſprünglichen Bedingung vorhanden ſein, und nur das Bewußtſein darüber läßt ſich erwecken und befeſtigen. Von der Selbſtliebe aus iſt keinerlei moraliſche Bildung möglich. Nun giebt es ein Gefühl, welches die Selbſtliebe niederſchlägt, vor dem die Selbſtliebe, wie ſchon Kant gezeigt hat, ſich freiwillig zurückzieht: das iſt die Achtung. Dieſer „Affect der Achtung" kommt nicht von außen in die menſchliche Natur, er liegt in ihr als „etwas Unaustilgbares", er iſt

in ihr „das Princip des Guten, ohne welches alle Beförderung der Moralität unmöglich ſein würde". Da nun jedes Gefühl unmittelbar auf uns ſelbſt zurückgeht, ſo iſt der Affect der Achtung nothwendig Trieb zur Selbſtachtung; dieſer Trieb, nothwendig und urſprünglich wie er der menſchlichen Natur inwohnt, macht das Gegentheil, den Zuſtand der Selbſtverachtung, unhaltbar und zur unerträglichen Pein. Es iſt unmöglich, in dieſem Zuſtande zu beharren; es iſt unmöglich, ihm anders zu entgehen, als durch ſittliche Umwandlung, durch moraliſche Beſſerung. Die Gewiſſensbetäubung, die dem Zuſtande der Selbſtverachtung zu entfliehen ſucht, hilft nicht und vergrößert die Pein. Und der theoretiſche Verſuch, aus dem Egoismus ein Syſtem zu machen, ihn als das alleinige und nothwendige Motiv alles menſchlichen Handelns zu rechtfertigen und alle höhern Triebfedern für Illuſionen und Chimären zu erklären, widerſpricht ſich ſelbſt und macht ſich dadurch zu nichte. Vielmehr beweiſt er das Gegentheil. Denn der Verſuch, den Egoismus als menſchliches Naturgeſetz zu begründen, wie z. B. Helvetius wollte, iſt zugleich die Abſicht, ihm den Schein der Schlechtigkeit zu nehmen und den Egoiſten zur Selbſtachtung zu berechtigen. Warum heucheln die Egoiſten? Warum verſteckt der Heuchler ſeine ſelbſtſüchtige Abſicht hinter den Schein der Uneigennützigkeit? Weil er anderen achtungswerth erſcheinen möchte, alſo den Affect der Achtung in anderen vorausſetzt und anerkennt.

Der Trieb zur Selbſtachtung iſt der Hebel der Moralität: hier iſt in der menſchlichen Natur der Punkt, wo die moraliſche Einwirkung auf andere einſetzen und ihre Pflicht erfüllen kann. Die Selbſtliebe iſt ſtets eigennützig, die Achtung iſt das Gegentheil: dieſe „uneigennützige Achtung a priori" nennt Fichte das gute Princip. Achten kann man nur aus uneigennütziger Geſinnung,

nur dieſe kann geachtet werden. Mit dieſer Empfindungsweiſe hebt und entwickelt ſich die ſittliche Denkweiſe; die Entwicklung der Achtung iſt daher die erſte Stufe der moraliſchen Bildung. Um den Affect der Achtung zu nähren und dadurch die Moralität zu fördern, giebt es kein beſſeres Mittel als achtungswerthe Objecte, und dieſe ſind am wirkſamſten, wenn ſie am lebendigſten ſind und mit der Perſon des moraliſchen Bildners ſelbſt zuſammenfallen. Die beſte Weiſe daher, die Moralität in anderen zu befördern, iſt das eigene gute Beiſpiel.

Ich ſoll anderen ein gutes Beiſpiel geben: das iſt eine Pflicht des Menſchen gegen den Menſchen. Aber unter dieſer Pflicht iſt nicht etwa gemeint, daß ich dieſes oder jenes thun ſoll um des Beiſpiels willen. Dann wäre das Beiſpiel Zweck und die Handlung Mittel, dann würde die letztere nicht um ihrer ſelbſt willen geſchehen und alſo den ſittlichen Charakter einbüßen. Daher geht die Pflicht des Beiſpiels nicht auf dieſe oder jene Handlungen als beſondere exemplariſche Werke, alſo überhaupt nicht auf die Materie der Handlung, ſondern nur auf deren Form.

Alles ſittliche Handeln ſoll zugleich exemplariſch ſein, es ſoll durch ſein Beiſpiel Achtung für die Tugend erwecken und dadurch Moralität befördern. Das iſt nur möglich, wenn die ſittliche Handlungsweiſe in Geſinnung und That ſo geſchieht, daß ſie auf andere, womöglich alle, erhebend einwirken kann und deßhalb den Charakter der „höchſten Publicität" nicht bloß hat, ſondern ſich zur Pflicht macht.

Die Pflicht der Publicität meint nicht etwa, daß wir das ſittlich Gute zur Schau tragen ſollen, um von den Leuten geſehen zu werden, — dadurch würde die Handlung ſittlich ganz entwerthet, — ſie meint nicht die künſtlich geſuchte Oeffentlichkeit, ſondern die einfache und unbedingte Offenheit des ſitt-

lichen Denkens und Handelns, die aus der Natur der moraliſchen Geſinnung ſo nothwendig folgt, als aus der religiöſen Geſinnung das (offene) Bekennen des Glaubens. Was wir die Pflicht des guten Beiſpiels und die dadurch geforderte Offenheit des ſittlichen Charakters (Publicität) genannt haben, iſt nur die Form, in welcher die Moralität ſich verbreitet*). Es iſt die Publicität, die ſich Nathan wünſcht, wenn er zum Sultan ſagt: „möcht' auch doch die ganze Welt uns hören!"

## II.

## Beſondere Pflichten. (Stand und Beruf.)

### 1. Der natürliche Stand.

Wir handeln von den Pflichten, deren Gegenſtand das Ganze, der Endzweck (Herrſchaft der Vernunft), die Menſchheit ſelbſt iſt; wir haben von dieſen Pflichten die Claſſe der allgemein menſchlichen entwickelt, deren Träger der Menſch als Vernunftweſen iſt, die darum jedem Menſchen auf gleiche Weiſe zukommen. Es giebt eine zweite Claſſe „beſonderer" Pflichten, die nicht in der menſchlichen Natur als ſolcher gegründet ſind, ſondern in der eigenthümlichen Art ihrer Exiſtenz und Wirkſamkeit: Pflichten, die nicht alle auf gleiche Weiſe haben, ſondern in welche die Menſchenclaſſen ſich theilen, nach ihren natürlichen und künſtlichen Unterſchieden. Die Unterſchiede, welche innerhalb der Menſchheit die Natur macht, nennt Fichte „Stand", die anderen, die von der freien Wahl und Willensbeſtimmung der einzelnen abhängen, nennt er „Beruf". Es handelt ſich daher jetzt um die der Menſchheit ſchuldigen Standes- und Berufspflichten.

---

*) Ebendaſelbſt. III Abſchn. §. 25. I—V. S. 313—325.

Der einzige natürliche Stand der Menſchen ſind die Geſchlechter; die einzige der geiſtigen Natur des Menſchen entſprechende Form des Geſchlechtsverhältniſſes iſt die Ehe; auf dieſe gründet ſich die Familie und das gegenſeitige Verhältniß der Eltern und Kinder. So weit die Sittenlehre den Stand als Träger unbedingter Pflichten in's Auge zu faſſen hat, iſt er in dieſen beiden Formen des Eheſtandes und Familienſtandes (Verhältniß der Eltern und Kinder) erſchöpft. Nun iſt ſchon in der Rechtslehre der Begriff beider Verhältniſſe ausführlich entwickelt und gezeigt worden, daß ſie natürlich-ſittlicher Art ſind; wir haben ſchon dort die ſittliche und damit auch die pflichtmäßige Seite derſelben vollkommen erleuchtet und können daher an dieſer Stelle einfach auf die gegebenen Deductionen zurückweiſen *).

Die weibliche Liebe und die männliche Gegenliebe giebt der Ehe die ſittliche, durch den Naturtrieb ſelbſt gebotene Form. In dieſer Form iſt die Ehe Pflicht, unbedingte Pflicht, wie ſie unbedingter Zweck iſt; es läßt ſich kein Zweck und keine Pflicht denken, der ſie aus ſittlichen Gründen aufgeopfert werden könnte.

Es giebt kein Gebiet, auf welchem die allgemeinen Menſchenpflichten gegen andere dem Naturtriebe ſo nahe ſtehen und ihre Erfüllung ſo ſehr den Charakter einer natürlichen Herzensſache hat, als die Familie und namentlich das Verhältniß der Eltern zu den Kindern. Die Sorge für die Erhaltung, Ausbildung, intellectuelle und moraliſche Entwicklung der Kinder iſt das unmittelbare Object der elterlichen Liebe, und zugleich iſt dieſe Erziehung elterliche Pflicht. Von dem ſittlichen Geiſte der Pflicht

*) Vgl. oben Cap. XI. dieſes Buchs. S. 664—686. Vgl. Fichte, Grundzüge des Naturrechts I Anhang, Grundriß des Familienrechts [Bd. III. S. 304 — 368] mit Syſt. der Sittenlehre III Abſchn. §. 26 u. 27. [Bd. IV. S. 325—343.]

durchdrungen, wird die Liebe der Eltern und damit der erziehende Familiengeiſt geläutert von allen ſchädlichen Einflüſſen elterlicher Eitelkeit und Selbſtliebe.

### 2. Der Beruf.

Die Herrſchaft der Vernunft in der Sinnenwelt fordert zu ihrer Verwirklichung eine mannigfaltige in ihren Richtungen und Aufgaben verſchiedene Thätigkeit der Menſchen. Dadurch tritt die Arbeit und ihre Theilung unter den ſittlichen Geſichtspunkt, und es entſteht die Pflicht, nicht bloß zu arbeiten, ſondern auf eine beſtimmte planmäßige Weiſe an der Arbeit für das Ganze Theil zu nehmen. Die Erfüllung dieſer Pflicht iſt der Beruf. Der Beruf iſt der beſtimmte, frei und planmäßig gewählte Antheil, den der einzelne an der ſittlichen Geſammtarbeit nimmt, die beſondere Rückſicht, in der er nach ſeinem Vermögen thätig ſein will für den Endzweck des Ganzen. In dieſer Hinſicht giebt es keinen moraliſchen Werthunterſchied der getheilten Berufszweige; jeder iſt ein für das Ganze nothwendiger Beitrag, und wenn jeder einzelne ſeinen Beruf treu und pflichtmäßig um der Sache willen erfüllt, ſo hat er gethan, was das Sittengeſetz von ihm fordert. Mehr kann er in ſeinem Berufe nicht leiſten, er darf deßhalb auch nicht weniger werth ſein als jeder andere*).

Die verſchiedenen Berufswerthe ſind bedingt durch die verſchiedenen Werthe der Objecte und Aufgaben, mit denen wir uns beſchäftigen. Je höher die Aufgabe dem Endzwecke ſelbſt ſteht, um ſo höher darf ſie gelten. In dieſer Rückſicht laſſen ſich „höhere und niedere Berufsarten," und als deren Träger „höhere und niedere Volksclaſſen" unterſcheiden. Die Grenze iſt leicht erkennbar,

*) Fichte, Vorleſungen über das Weſen des Gelehrten (1805). IV Vorleſg. Geſ.W. III Abth. Bd. I. S. 387.

nachdem wir ſchon früher, wo es ſich um die Realität des Sittengeſetzes und deren Ableitung handelte, in der menſchlichen Natur oder im Urtriebe des Menſchen den Unterſchied des höheren und niederen Triebes (des Freiheits- und Naturtriebes) feſtgeſtellt haben*). Die Entwicklung der Freiheit in der Rechtsordnung des Staats, in der Ausbildung der Intelligenz, in der Beförderung der Moralität ſteht höher als die Erhaltung des äußeren Lebens. Wir werden demnach die geſellſchaftliche Arbeit in zwei Claſſen unterſcheiden, die ſich als niedere und höhere verhalten; die Aufgabe der einen iſt die Befriedigung der ökonomiſchen Lebenszwecke, die der anderen die Befriedigung der geiſtigen.

Die ſocial-ökonomiſche Arbeit hat zu ihrer Aufgabe die Erzeugung der Naturproducte, die Bearbeitung derſelben und den Tauſch der Leiſtungen; ſie theilt ſich demnach in Production, Fabrication und Handel, in den Beruf der Producenten, Fabrikanten, Kaufleute. Die Theilung war aus Rechtsgründen nothwendig, ſie iſt es auch aus ſittlichen Gründen**).

Die Arbeit für die geiſtigen Zwecke der Menſchheit hat zu ihrer Aufgabe die Rechtsverwaltung im Staat, die theoretiſche Ausbildung der Intelligenz und die moraliſche Bildung des Willens; ſie theilt ſich demnach in die Berufsarten des Staatsbeamten, des Gelehrten und des moraliſchen Volkserziehers (Geiſtlichen). Es giebt eine Wirkſamkeit, die in der menſchlichen Natur ein Vermögen bearbeitet und entwickelt, welches theoretiſch und praktiſch zugleich iſt und zwiſchen Verſtand und Willen ein „Vereinigungsband" bildet: das iſt der „äſthetiſche Sinn"

*) Vgl. oben Cap. XII. dieſes Buchs. Nr. III. 6. S. 706—708.

**) Vgl. oben Cap. X. dieſes Buchs. Nr. I. 3—6. S. 641—646. II. S. 648 — 652.

und deſſen Ausbildung die Berufsarbeit des „äſthetiſchen Künſtlers“ *).

### 3. Die Pflichten des niederen Berufs.

Die Theilung der menſchlichen Arbeit iſt durch deren Planmäßigkeit und dieſe ſelbſt durch den Zweck des Ganzen, nämlich den Fortſchritt der menſchlichen Bildung gefordert. Wenn in dieſer Abſicht auf den Fortſchritt des Ganzen jeder ſeinen Beruf nimmt und erfüllt, ſo erfüllt er deſſen Pflicht. Daraus erhellt die ſittliche Geſinnung, in welcher jeder beſondere Theil der menſchlichen Arbeit geſchehen ſoll.

Nun iſt der Fortſchritt und die Befreiung des menſchlichen Geiſtes bedingt durch die zunehmende Herrſchaft des Menſchen über die Materie, und dieſe Herrſchaft zu erobern, iſt die Aufgabe der mit der Bearbeitung der Materie beſchäftigten Berufszweige. So wichtig dieſe Aufgabe iſt, ſo wichtig und unentbehrlich iſt für die Menſchheit, deren eigentliche Stütze ſie bildet, die den ökonomiſchen Lebenszwecken gewidmete Arbeit. Der Kampf mit der Natur iſt das ihr angelegene Geſchäft, der fortſchreitende Sieg ihr beſtändiges, ſich immer erneuendes und höher ſtrebendes Ziel. In demſelben Maße als die Nothdurft des Lebens verringert wird, gewinnt die Freiheit des Geiſtes weiteren Spielraum. Je mehr nun die materielle Arbeit ſich mechaniſch und techniſch vervollkommnet, um ſo ſicherer ſind ihre Siege, um ſo mehr befördert und beſchleunigt ſie den Fortſchritt des Ganzen. Das Streben nach immer größerer (techniſcher) Vervollkommnung iſt darum die erſte Pflicht der niederen Berufszweige.

Daraus folgt unmittelbar die zweite. Jeder induſtrielle und techniſche Fortſchritt iſt abhängig von Erfindungen, Entdeckungen,

*) Syſt. der Sittenlehre. III Abſchn. §. 28. S. 343—345.

Einſichten, die von der Wiſſenſchaft ausgehen und die eigentliche Berufsarbeit des Gelehrten ausmachen. Hier iſt das Band, welches die niederen und höheren Berufszweige verknüpft und eine Wechſelwirkung beider fordert. Es iſt darum die Pflicht des niederen Berufs, den höheren als ſolchen anzuerkennen und zu achten, nicht etwa durch Unterwürfigkeit oder äußere Ehrenerweiſungen, ſondern bloß durch die Einſicht in die Bedeutung, welche ihm und ſeiner Arbeit gegenüber die Wiſſenſchaft hat. In der ſittlichen Geſinnung iſt ſtets der Zweck des Ganzen gegenwärtig; darum iſt in dieſer Geſinnung eine gegenſeitige Geringſchätzung der verſchiedenen Berufszweige unmöglich, und die letztere iſt allemal ein Zeichen, daß die ſittliche Denkweiſe fehlt und mit ihr auch die richtige Einſicht in das Theilungsverhältniß der menſchlichen Arbeit*).

### 4. Die Pflicht des Staatsbeamten.

Der ſittliche Charakter der Berufspflicht kann nur da hervortreten, wo ihre Erfüllung bedingt iſt durch die Geſinnung. Das iſt bei den niederen Staatsbeamten inſofern nicht der Fall, als ſie in ihren amtlichen Handlungen gebunden ſind an den Buchſtaben des Geſetzes, und die genaue Befolgung der vorgeſchriebenen Richtſchnur ihre alleinige Pflicht ausmacht. Dagegen iſt bei den höheren Staatsbeamten, die das Gemeinweſen leiten ſollen und berufen ſind, geſetzgebend und regierend zu handeln, die ſittliche Geſinnung ein mitwirkender Factor des Berufs. Die Pflicht des Regenten iſt die Gerechtigkeit, die beides umfaßt: den Einblick in das Gegebene und die Ausſicht auf das Künftige, die Erhaltung des einen und die Sorge für das andere, die Rechtswahrung und Rechtsentwicklung,

*) Ebendaſelbſt. III Abſchn. §. 33. S. 361—365.

den richtigen Bestand und den richtigen Fortschritt der Gesetze. Diese umfassende Regentenpflicht ist nicht zu erfüllen ohne Weisheit, ohne Wissenschaft, ohne Ideen; es ist darum nothwendig, daß der regierende Beamte zugleich in seinem Fach Mann der Wissenschaft (Gelehrter) ist. „Es könne kein Fürst wohl regieren, der nicht der Ideen theilhaftig sei, sagt Plato: und dieß ist gerade dasselbe, was wir hier sagen." Die Gerechtigkeit in ihrer sittlichen Bedeutung reicht weiter als der Buchstabe des positiven Gesetzes; sie fordert die Einsicht in die Rechtsaufgaben des Staats und den dadurch begründeten Fortschritt. Diese Einsicht ist die ächte Aufklärung, ihr der Entwicklung feindliches Gegentheil ist der „Obscurantismus". In diesem Sinne sagt Fichte: „Obscurantismus ist unter anderem auch ein Verbrechen gegen den Staat, wie er sein soll. Es ist dem Regenten, der seine Bestimmung kennt, Gewissenssache, die Aufklärung zu unterstützen*)."

### 5. Die Pflicht des Geistlichen.

Das sittliche Leben ist in der Ordnung der menschlichen Lebenszwecke der höchste. Die Einmüthigkeit der moralischen Ueberzeugung giebt den Begriff der Menschheit als moralischer Gemeine, als ethischer Gemeinschaft oder Kirche. Es ist allgemeine Menschenpflicht, die Moralitat zu befördern. Die Erfüllung dieser Pflicht kann zugleich Sache eines besonderen Berufs sein: dieser Beruf macht den Beamten der Kirche, den moralischen Volkslehrer. Worin besteht diese besondere Berufspflicht?

Als Beamter der Kirche steht der Geistliche in deren Dienst, im Dienste der moralischen Gemeine, die sich auf eine gemeinsame, symbolisch gefaßte sittliche Ueberzeugung gründet. Dieses Symbol ist die Voraussetzung, von der aus er lehrt.

*) Ebendaselbst. III Abschn. §. 32. S. 356 — 361.

Er iſt Lehrer: als ſolcher muß er weiter ſehen, als die Gemeine, die er leiten ſoll, er muß die volle Einſicht der Sache vor ihr voraus haben, alſo zugleich Mann der Wiſſenſchaft in ſeinem Gebiet (Gelehrter) ſein. Er iſt Lehrer des Volks: wie weit er auch den anderen mit ſeiner Einſicht voraus ſein mag, er muß ſo lehren und ſo gehen, daß ihm alle folgen können, d. h. wahrhaft erziehend, niemals vorauseilend oder nur einige fördernd.

Er iſt moraliſcher Volkslehrer: was er lehren ſoll, iſt nicht Wiſſenſchaft, überhaupt nicht theoretiſcher Art, welche die Sache der Wiſſenſchaft iſt, ſondern einzig und allein praktiſcher. Er ſoll den Glauben nicht machen, denn dieſer Glaube iſt ſchon vorhanden als das lebendige Band der (im Glauben) vereinigten Gemeine; er ſoll dieſen Glauben nur beleben, ſtärken, entwickeln. Seine Aufgabe iſt daher der Fortſchritt im Glauben. Daß die Menſchheit im ſittlichen Glauben, d. h. im Guten fortſchreite, daß dieſer Fortſchritt nach einem ewigen Geſetz ſtattfinde, daß er in's Unendliche gehe: dieſe erhebende Vorſtellung iſt das große und unerſchöpfliche Thema der moraliſchen Gemeine. Die Beförderung des Guten geſchieht nach einer Regel: d. h. es iſt ein Gott. Wir ſchreiten planmäßig fort in's Unendliche: d. h. wir ſind ewig. So entwickelt ſich der ſittliche Glaube zum Glauben an Gott und Unſterblichkeit.

Nur ſoll der Geiſtliche als Volkslehrer dieſen Glauben nicht wiſſenſchaftlich beweiſen oder Gegenbeweiſe widerlegen wollen, er ſoll überhaupt weder demonſtriren noch polemiſiren, ſondern den vorhandenen Glauben, der als ſolcher keineswegs erſt nöthig hat, bewieſen zu werden, an der lebendigen Erfahrung ſelbſt beſtätigen. Er iſt dem Glauben der Gemeine gegenüber nicht Geſetzgeber aus Vernunftgründen, ſondern Rathgeber aus Erfahrung. Er ſei dieſer Rathgeber in allen Lebenserfahrungen,

d. h. er mache die Seelsorge zu seiner Berufspflicht; und da er den Glauben der Gemeine leiten soll, so sei er ihr vorbildlich; da der Glaube der Gemeine, die er erzieht, immer zugleich der Glaube an seinen Glauben ist, so sei er ihr ein wirklicher Glaubensrepräsentant und bestätige diesen Glauben in seiner Person: er vor allen übe die Pflicht des guten Beispiels *).

Hier weist die Sittenlehre auf die Religionslehre hin, mit der wir dieses Buch schließen werden.

Es bleiben uns von der Pflichtenlehre noch zwei Berufspflichten übrig: die des Gelehrten und des ästhetischen Künstlers. Wir behandeln sie in einem besonderen Capitel, weil wir, namentlich was den Begriff des Gelehrtenberufs betrifft, außer der Sittenlehre noch eine Reihe anderer Schriften Fichte's zu beachten haben.

*) Ebendaselbst. III Abschn. §. 30. I—V. S. 348—353.

# Sechszehntes Capitel.

## Die Berufspflichten des Gelehrten und des Künſtlers.

### I.

### Der Beruf des Gelehrten.

#### 1. Bedeutung und Aufgabe des Gelehrtenberufs.

Unter den verſchiedenen Berufsarten, die wir in der Sittenlehre unſeres Philoſophen kennen gelernt haben, war keine, die den Begriff des Gelehrten ganz außer ihrem Geſichtskreiſe ließ, vielmehr war jede innerlich damit verknüpft; die niederen Berufszweige bedurften der wiſſenſchaftlichen Berufsthätigkeit zu ihrer Vervollkommnung, und die höheren nahmen jede in ihrer Weiſe ſelbſt daran Theil, der Begriff des Staatsbeamten ſowohl als der des moraliſchen Volkslehrers ſchloß den des Gelehrten in ſich. Es giebt daher unter den menſchlichen Berufszweigen keinen, von dem aus die Wechſelwirkung aller ſo deutlich erblickt und gleichſam beaufſichtigt werden kann, als der Gelehrtenberuf. Schon darin zeigt dieſer Beruf den anderen gegenüber eine gewiſſe Suprematie und centrale Stellung.

Dieſe Bedeutung rechtfertigt ſich aus dem Begriff des Gelehrten, wie Fichte ihn faßt. Wie die Menſchheit ſelbſt der Begriff einer einzigen Gattung iſt, ſo giebt es in Wahrheit auch nur *eine* Erkenntniß, ein einziges Erkenntnißſyſtem, das ſich in der Stufenfolge der Zeiten entwickelt. Jede Zeit erbt von der

Vergangenheit einen Schatz wiſſenſchaftlicher Bildung, den ſie in einem beſonderen dazu berufenen Stande aufzubewahren, zu vermehren, fortzupflanzen hat. Eben dieſer Beruf macht die Aufgabe des Gelehrten. „Die Gelehrten ſind die Depoſitäre, gleichſam das Archiv der Cultur des Zeitalters," aber kein todtes Archiv, das nur die erworbenen Schätze, die gewonnenen Ergebniſſe aufſpeichert und beherbergt, ſondern der ganze bisherige Bildungsgang der Menſchheit ſoll in ihnen leben und fortleben. Das iſt nur möglich, wenn ſie dieſen Bildungsgang in ſeiner geſchichtlichen Entwicklung kennen und zugleich aus den Bedingungen (Principien), die ihn erzeugt haben, verſtehen. Ihre erſte Pflicht iſt daher die hiſtoriſche und philoſophiſche Einſicht der gewordenen Bildung. Darum werden ſie Träger der vorhandenen Wiſſenſchaft. Sie ſollen nicht bloß ihre Träger ſein, ſondern zugleich ihre Fortbildner, die Irrthümer berichtigend, die Einſichten erweiternd: ein wirklich lebendiges und fortlaufendes Glied jener goldenen Kette, welche die menſchliche Weisheit und Erkenntniß von Jahrhundert zu Jahrhundert fortleitet und weiterführt. Eine ſolche Weiterbildung könnte nicht ſtattfinden, wenn nicht die gegenwärtigen Gelehrten die Erzieher der künftigen wären.

Dieſe große Pflicht, Wiſſenſchaft zu empfangen, fortzubilden und zu demſelben Zwecke neue Geſchlechter zu erziehen, kann nur wahrhaft erfüllt werden durch eine ſittliche Geſinnung, die mit völliger Hingebung an die Sache, mit Ausſchließung aller perſönlichen Selbſtliebe und Eitelkeit, mit der ſtrengſten Wahrheitsliebe den Dienſt der Wiſſenſchaft übernimmt. Dieſe Geſinnung iſt es, die den Gelehrten zu einem „Prieſter der Wahrheit" macht*).

*) Syſt. der Sittenlehre. III Abſchn. §. 29. S. 346—347.

## 2. Fichte's öffentliche Vorträge über den Gelehrtenberuf.

Keine unter den menſchlichen Pflichten hat durch ihren Anblick das Herz unſeres Philoſophen ſo erhoben und erwärmt, keine lag ihm ſelbſt perſönlich ſo nahe; es war ſein eigener Beruf, und in ſeinem Amte als akademiſcher Lehrer fühlte er ſich zugleich in dem Beruf eines Erziehers neuer Träger und Fortbildner der Wiſſenſchaft. Daher nahm er gern und wiederholt den Beruf und die Pflichten des Gelehrten zum Gegenſtande ſeiner öffentlichen akademiſchen Vorträge; er begann damit ſeine Lehrthätigkeit in Jena; er wiederholte und erneute dieſe Vorträge umfaſſender, ausführlicher, tiefer, als er elf Jahre ſpäter nach Erlangen berufen wurde, und er kam, wie ſein Nachlaß zeigt, auch an der eben gegründeten Univerſität Berlin auf daſſelbe Thema in öffentlichen Vorleſungen zurück. Jede Gelegenheit, die ſeine amtliche Stellung ihm bot, nahm er wahr, um den Beruf des Gelehrten, wie er in ſeinem Geiſte lebendig war, an den akademiſchen Verhältniſſen darzuſtellen und zu erleuchten: ſo in einer berliner Decanatsrede bei Gelegenheit einer Ehrenpromotion und namentlich in ſeiner Rectoratsrede über die einzig mögliche Störung der akademiſchen Freiheit*).

*) 1) Einige Vorleſungen über die Beſtimmung des Gelehrten (1794). Dieſe Vorleſungen, fünf an der Zahl, ſind Bruchſtück geblieben. S. W. III Abth. I Bd. 2) Vorleſungen über das Weſen des Gelehrten und ſeine Erſcheinungen im Gebiete der Freiheit (1805). S. W. III Abth. I Bd. 3) Fünf Vorleſungen über die Beſtimmung des Gelehrten (Berlin 1811). Nachgel. W. Bd. III. 4) Rede als Decan der philoſ. Fac. bei Gelegenheit einer Ehrenpromotion an der Univ. Berlin, 16. April 1811. S. W. III Abth. I Bd. 5) Rede beim Antritt ſeines Rectorats an der Univ. Berlin, über die einzig mögliche Störung der akademiſchen Freiheit. S. W. III Abth. I Bd.

Und was ihm ſelbſt dieſe an das ſtudirende Publicum gerichteten, öffentlichen Vorträge über den Gelehrtenberuf galten, dafür ſpreche die ſchöne Stelle im Eingange der fünften erlanger Vorleſung. „Oeffentliche Vorträge ſind freie Gaben eines akademiſchen Lehrers; und zum Geſchenke giebt der nicht Unedle gern das Beſte, was er zu geben vermag."

### 3. Der Gelehrtenberuf in der menſchlichen Geſellſchaft.

(Jenaiſche Vorträge.)

Die jenaiſchen Vorträge gehen vom Begriff der Beſtimmung des Menſchen, den ſie zum Ausgangspunkte nehmen, fort zu dem Begriff der Geſellſchaft, des Berufs, des Gelehrtenberufs, den ſie zuletzt gegen Rouſſeau vertheidigen. Die Beſtimmung des Menſchen ſei Vervollkommnung in's Unendliche; dieſem Ziele könne man ſich nur nähern durch die geſellſchaftliche Vereinigung der Menſchen zu gemeinſchaftlicher Vervollkommnung, in der die einſeitige Naturbildung der einzelnen durch gegenſeitige Mittheilung ergänzt und eine vollſtändige, allſeitige Bildung ermöglicht werde; die gleichförmige Ausbildung aller menſchlichen Anlagen und Bedürfniſſe fordere die Kenntniß der menſchlichen Natur, die Kenntniß der richtigen Bildungsmittel, die Kenntniß des vorhandenen Bildungsſtandes: ſie fordere in erſter Hinſicht eine philoſophiſche, in zweiter eine philoſophiſch-hiſtoriſche, in dritter hiſtoriſche Einſicht. Die Vereinigung dieſer Einſichten ſei die gelehrte Bildung, ohne deren Pflege der Fortgang der Menſchheit unmöglich ſei. Daher ſei die erſte Pflicht des Gelehrten, ſelbſt fortzuſchreiten, indem er ſowohl ſeine wiſſenſchaftliche Empfänglichkeit als ſeine Mittheilungsfähigkeit auf's höchſte ausbilde; ſeine zweite Pflicht iſt zu belehren, er ſei ein Lehrer der Menſchheit, darum vor allem Erzieher künftiger Lehrer und als ſolcher

ein ſittliches Vorbild: „er ſoll der ſittlich beſte Menſch ſeines Zeitalters ſein; er ſoll die höchſte Stufe der bis auf ihn möglichen ſittlichen Ausbildung in ſich darſtellen.“ „Die wahre Beſtimmung des Gelehrtenſtandes iſt die oberſte Aufſicht über den wirklichen Fortgang des Menſchengeſchlechts im Allgemeinen und die ſtete Beförderung dieſes Fortgangs *).“

Hätte Rouſſeau den Gelehrtenberuf in dieſem Sinne genommen, ſo würde er ſich über den Einfluß der Wiſſenſchaft auf die Menſchheit nicht verblendet haben; er täuſchte ſich über den Naturzuſtand und nahm den Gelehrten in dem Zerrbilde eines geſunkenen Geſchlechtes, wie es ſein Zeitalter ihm bot.

### 4. Der Gelehrtenberuf in der göttlichen Weltordnung.

(Erlanger Vorträge.)

Die erlanger Vorleſungen behandeln daſſelbe Thema, nicht aus einem anderen, ſondern nur tiefer gefaßten Standpunkte, der in der Sinnenwelt die Erſcheinung der ewigen (göttlichen) Idee und in der Erkenntniß dieſer Idee (ſo weit ſie möglich iſt) die höchſte Aufgabe menſchlicher Wiſſenſchaft, den wahren Beruf des Gelehrten erblickt. Der ideenloſe Gelehrte ſei der „Stümper“, der wahre Gelehrte der von den Ideen der Welt wirklich erleuchtete und ergriffene Geiſt.

Die wahre und rückhaltloſe Offenbarung der göttlichen Idee ſei die Welt in ihrer unendlichen Fortentwicklung, dieſe Entwicklung in's Unendliche ſei nur die Menſchheit, die immer höher ſteigende, ihre Schranken immer mehr durchbrechende und freier werdende Menſchheit, die, weil ſie Schranken zu überwinden hat, nothwendig beſchränkt iſt. Dieſe Schranke iſt die Natur,

*) Vorl. über die Beſtimmung des Gelehrten. IV Vorl. (S. W. III. Abth. I. Bd. I. S. 328—330.)

die daher nur Mittel und Bedingung des geiſtigen Lebens, nichts an ſich Abſolutes iſt (wie die Naturphiloſophie jüngſten Datums vorgiebt, indem ſie eine dogmatiſche Vorſtellungsweiſe älteſten Datums erneuert). Abſolute Einheit iſt das Ziel, dem die Menſchheit zuſtrebt; Nichteinheit und Trennung iſt darum der Zuſtand, von dem ſie ausgeht, in dem ſie lebt, den ſie durch immer tiefer dringende Vereinigung überwindet. Solche Vereinigungen ſind Staat, Cultur, Religion, Kunſt, Wiſſenſchaft: alle angelegt und gegründet in der göttlichen Idee der Menſchheit.

Dieſe Idee im Bewußtſein der Menſchheit auszubilden, zu denken, gleichſam dem Göttlichen wieder nachzudenken, iſt die Aufgabe der Wiſſenſchaft und die Pflicht des Gelehrten. In der göttlichen Idee der Menſchheit iſt auch die Idee des Gelehrten enthalten. Dieſen göttlichen Gedanken des Gelehrten in ſeinem Leben zu verkörpern, iſt des Gelehrten Beruf und Pflicht, beide aus ihrem tiefſten Grunde betrachtet. Iſt er von dieſer Idee ergriffen, wirkt ſie in ihm als Lebensprincip und Trieb, gleichviel in welcher beſonderen Richtung, ſo beſteht darin das „Genie" zum Gelehrten, das jede Art von Selbſtgefälligkeit ausſchließt und ganz in die Sache und in das Streben dafür aufgeht. Es giebt kein Genie ohne Fleiß, Streben, Hingebung; wohl aber umgekehrt Fleiß und ernſthafte Arbeit ohne Genie. In der Arbeit für die Sache der Wiſſenſchaft beſteht die „Rechtſchaffenheit" des Gelehrten. Genie zum Studiren hat nicht jeder; Rechtſchaffenheit im Studiren ſoll jeder haben, um ſo mehr als keiner auf ſeine Genialität vertrauen darf, keiner derſelben ſicher ſein kann, bevor ſie in der Leiſtung, die aus dem Fleiße hervorgeht, ihre Frucht getragen.

a. Der angehende und der vollendete Gelehrte.

Darum iſt dieſe Rechtſchaffenheit, die für die Sache der

Wiſſenſchaft lebt und arbeitet, die ächte Geſinnung des wiſſenſchaftlich Strebenden, die Tugend des werdenden oder angehenden Gelehrten, die Pflicht des Studirenden. Ohne dieſe Geſinnung wird niemand ein Gelehrter. Aus dieſer Geſinnung folgen die Sitten des Studirenden von ſelbſt; er kann nicht anders als die Berührung mit allem Unedlen und Gemeinen fliehen; gemein und unedel iſt der Müſſiggang, die Geiſtesträgheit: „die Jugend träge zu erblicken iſt der Anblick des Winters mitten im Frühlinge, der Anblick des Erſtarrens und Verwelkens der ſoeben erſt aufgekeimten Pflanze;“ er flieht das Gemeine und haßt es aus voller Seele, mit dem größten Ernſte, „keiner wird dahin kommen, es wahrhaft frei und rein bleibend zu betrachten und zu belächeln, der nicht damit angehoben hat, es zu fliehen und zu haſſen.“ „Der Antheil des Jünglings am Leben iſt der Ernſt und das Erhabene; dem reiferen Alter erſt nach einer ſolchen Jugend geht das Schöne auf und mit demſelben der Scherz mit dem Gemeinen.“

Die Lebensaufgabe des „vollendeten Gelehrten“ liegt in zwei verſchiedenen Berufskreiſen: er ſoll das Staatsleben leiten und die Wiſſenſchaft fortbilden; er iſt in dem erſten Berufe Regent, in dem zweiten Gelehrter im eigentlichen Sinn; möglich auch, daß ſich beides in einer Perſon vereinigt.

Die Wiſſenſchaft wird fortgebildet auf zwei Arten, die ebenfalls in einer Perſon vereinigt ſein können: durch die Erziehung künftiger Gelehrten und durch ſchriftliche Werke; die erſte Art macht den Beruf des akademiſchen Lehrers, die zweite den des Schriftſtellers.

### b. Der akademiſche Lehrer.

Der akademiſche Lehrer ſoll Menſchen bilden zur Empfänglichkeit für die Ideen; das kann er nur, wenn in ihm

ſelbſt die Ideen gegenwärtig ſind in vollſtändiger Klarheit und zugleich in einer ſo großen und eigenthümlichen Lebendigkeit, daß ſie durch ſeine Mittheilung unmittelbar einleuchtend und belebend in den Geiſt der Lernenden eindringen. So verſchieden die Gemüther ſind, die er bildet; ſo mannigfaltig, beweglich, innerlich wendbar und gewandt müſſen die Formen ſein, in denen der akademiſche Lehrer ſeine Ideen auszudrücken und darzuſtellen vermag. Darin beſteht das ihm eigenthümliche und unentbehrliche Künſtlertalent. Wenn dieſe künſtleriſche Macht und Lebendigkeit, die den Stoff immer wieder neu geſtaltet und mit voller Freiheit darüber herrſcht, dem mündlichen Vortrage fehlt, ſo iſt er todt und wirkungslos. Was Fichte bei dieſer Gelegenheit über den Beruf und die Wirkungsart des akademiſchen Lehrers ſagt, ſind goldene Worte. „Seine Mittheilung ſei ſtets neu und trage die Spur des friſchen und unmittelbaren Lebens.“ „Das Weſen ſeines Geſchäfts beſteht darin, daß die Wiſſenſchaft und beſonders diejenige Seite, von welcher er dieſelbe ergriffen, immer fort und fort neu und friſch in ihm aufblühe. In dieſem Zuſtande der friſchen geiſtigen Jugend erhalte er ſich; keine Geſtalt erſtarre in ihm und verſteine; jeder Sonnenaufgang bringe ihm neue Luſt und Liebe zu ſeinem Geſchäfte und mit ihr neue Anſichten.“ „Bleibe keiner in dieſem Kreiſe, in welchem die Form dieſer Mittheilung, und ſei es die vollkommenſte dieſes Zeitalters, anfängt zu erſtarren; keiner, dem nicht fort die Quelle der Jugend fließt.“

Wer die Macht der mündlichen Ideendarſtellung beſitzt, hat auch die ſchriftliche, nicht umgekehrt. Sehr richtig ſagt Fichte: „ein guter akademiſcher Lehrer muß ein ſehr guter Schriftſteller ſein können, ſobald er will; umgekehrt aber folgt es gar nicht, daß ſelbſt ein guter Schriftſteller ein guter akademiſcher Lehrer ſei.“

c. Der Schriftſteller.

Der Beruf des Schriftſtellers iſt unabhängig von der Rückſicht auf die Empfänglichkeit beſtimmter Individuen, daher iſt ſeine Aufgabe, die Ideen auszudrücken in ihrer vollendeten Geſtalt. Ein anderes iſt der ſchriftſtelleriſche Beruf, ein anderes das ſchriftſtelleriſche Gewerbe; der Beruf fordert einen Künſtler, das Gewerbe einen Fabrikanten. Die Bücherfabrikanten ſind Schriftſteller ohne Beruf, Lohnſchreiber, die auf Beſtellung arbeiten, drucken laſſen, was andere ſchon haben drucken laſſen, ſogenannte Recenſionen und Bücherauszüge machen, mit denen die ſogenannten gelehrten Bibliotheken und Zeitungen gefüllt werden; ſie nehmen in der Claſſe der Fabrikanten eine der niedrigſten Stellen ein, weil ſie dem ſchlechten Luxus der Leſemode dienen.

Der Beruf des wiſſenſchaftlichen Schriftſtellers rechtfertigt ſich durch die neue, tiefere Auffaſſung der Sache, die er darſtellt, und durch die Vollendung der Form. Wiſſenſchaftliche Werke excerpiren, die Excerpte zuſammenſtellen und daraus ein neues Buch machen, iſt nicht der Beruf eines Schriftſtellers, ſondern das Geſchäft eines (gelehrten) Fabrikanten. Bloß wiederholen, was andere ſchon geſagt haben, heißt thun, was ſchon gethan iſt, das iſt eine Nichtsthuerei, die dem Müſſiggange gleichkommt. „Es kommt gar nicht darauf an, ein anderes und neues Werk in einer Wiſſenſchaft zu ſchreiben, ſondern ein beſſeres als irgend eins der bisher vorhandenen Werke. Wer das letztere nicht kann, der ſoll überhaupt nicht ſchreiben, und es iſt Sünde und Mangel an Rechtſchaffenheit, wenn er es dennoch thut*)."

Die Vollendung der Form, der Ausdruck des Gedankens

*) Vorl. über das Weſen des Gelehrten. Vorl. X. S. W. III Abth. I. Bd. S. 444.

auf eine allgemein gültige Weiſe ſetzt im Schriftſteller eine Herrſchaft über die Sprache voraus, die lange und anhaltende Vorübungen fordert. Ohne dieſe ſeltene und ſchwer zu erringende Meiſterſchaft läßt ſich der Beruf des Schriftſtellers nicht erfüllen. „Das Werk des mündlichen Gelehrten-Lehrers iſt unmittelbar und an ſich ſelber doch immer nur ein Werk an die Zeit und für die Zeit, berechnet auf die Stufe der Bildung derer, die ſich ihm anvertrauten. Das Werk des Schriftſtellers aber iſt in ſich ſelber ein Werk für die Ewigkeit*)."

### 5. Der Gelehrte als Seher und Künſtler.

(Berliner Vorträge.)

Denſelben Standpunkt als die erlanger Vorträge, die gleichſam von dem innerſten Centrum der Welt, von der göttlichen Weltidee aus den Begriff und Beruf des Gelehrten entwerfen, nehmen auch die letzten Vorleſungen dieſer Art, die Fichte ſechs Jahre ſpäter in Berlin hielt. Statt „Ideen" ſagt er hier „Geſichte", wohl um den fremden Ausdruck zu vermeiden und zugleich den Gelehrten beſſer mit dem „Seher" vergleichen zu können. Nur im Lichte der Ideen, durch die Anſchauung des Ueberſinnlichen, ohne welche wir „in tiefer Bewußtloſigkeit" leben, iſt die geiſtige Fortentwicklung der Welt, die Fortſchöpfung derſelben möglich. Durch den Wiſſenden allein, in dem das göttliche Bild der Welt gegenwärtig iſt, rückt die Welt weiter; er iſt „der Vereinigungspunkt der überſinnlichen und ſinnlichen Welt". Ergriffen ſein von dem Göttlichen heißt religiös ſein. Religiös können die Ungelehrten ſo gut ſein als die Gelehrten; aber in jenen iſt das göttliche Geſicht geſtaltlos, in dieſen weltgeſtaltend; in beiden lebt der göttliche Wille, in den Ungelehrten

*) Ebendaſelbſt. Vorl. X. S. 445—46.

die Welt erhaltend, in den Gelehrten sie weiter schaffend. Im Anfange der geistigen Entwicklung sind die treibenden Geister unmittelbar von der göttlichen Idee erfüllt und die anderen unmittelbar für diese Begeisterung empfänglich; hier sind die Wissenden die Seher und Propheten des menschlichen Geschlechts. Mit dem Fortschritt entwickelt sich die Selbständigkeit der Individuen, sie wollen nicht bloß empfangen und glauben, sondern selbst einsehen. Das Gesicht muß entwickelt werden zur klaren, bis auf den Boden der wirklichen Erfahrung herab bestimmten Einsicht: dadurch wird die Einsicht zur gelehrten Bildung. An die Stelle der Seher treten die Künstler und Dichter, die Wissenden und Gelehrten. Sobald die klare Einsicht herrscht, tritt der Gelehrte an die Spitze des Fortschritts der Menschheit.

Die Gemeine der Gelehrten erzieht die geistigen Geschlechter der Welt und ordnet die Berufszweige; so werden die Gelehrten die wirklichen Herrscher, und die fichte'sche Vorstellungsweise nähert sich immer mehr und mehr der platonischen.

Die Erziehung und Ausbildung des Gelehrten kann ein doppeltes Resultat haben: entweder wird das Ziel erreicht oder verfehlt. In dem letzten Falle wird aus dem Ausgelernten ein bloß „ausübendes" Werkzeug, er wird entlassen zur Ausübung der untergeordneten Geschäfte. Wird das Ziel erreicht, so ist der Ausgelernte selbst ein Gelehrter und als solcher ein „freier Künstler" geworden, der seinen Beruf erfüllt entweder als regierender Beamter im Staat oder als erziehender Lehrer in der wissenschaftlichen Gemeine. Die Verstandesbildung soll zur freien Kunst, die Gelehrtenschule zur „Kunstschule" werden. Diese Schule selbst hat verschiedene Stufen, die niedere Gelehrtenschule und die höhere: in jener ist der Lehrer zugleich Erzieher, unter dessen fortwährender Leitung die geistige Selbstentwicklung des

Zöglings geſchieht; in dieſer hört der Lehrer auf, zugleich äußerer Erzieher zu ſein, die Entwicklung des Lernenden wird ſelbſtändig, an die Stelle des Erzogenwerdens tritt die Selbſterziehung. Das iſt der Charakter der akademiſchen Bildung und der dadurch gebotenen akademiſchen Freiheit, die keineswegs Privilegium eines Standes, ſondern allein die Bedingung iſt, um als Studirender den Beruf des Studirens zu erfüllen. Was ihr daher am meiſten widerſtreitet und ſie im Innerſten ſtört, iſt die Nichterfüllung ihres alleinigen Zwecks: das Daſein ſolcher „Studenten", die nicht aus dem Studiren ihren Beruf, ſondern aus dem „Studentſein" einen Stand machen mit der Aufgabe, das Leben einige Zeit auf ganz abſonderliche Art zu genießen*).

## II.

## Der Beruf des äſthetiſchen Künſtlers.

### 1. Das Weſen der Kunſt.

Der Begriff des Gelehrten hat uns in ſeiner Bedingung auf den Begriff der Religion, in ſeiner Vollendung auf den der Kunſt hingewieſen. Wir kehren zur Sittenlehre zurück, die wir ganz kennen gelernt haben bis auf den Beruf des äſthetiſchen Künſtlers. Die wenigen Züge, in denen Fichte das Weſen und die ſittliche Aufgabe deſſelben entwirft, treffen den Kern der Sache. Während der Gelehrte den Verſtand, der moraliſche Volkslehrer den Willen des Menſchen ausbilden und entwickeln ſoll, bildet die ſchöne Kunſt den ganzen Menſchen in der Ver-

*) Ueber den Begriff der akademiſchen Freiheit zu vgl. die erlanger Vorleſungen über das Weſen des Gelehrten, Vorl. VI. (S. W. III Abth. I Bd.), die berliner Vorleſ. über die Beſtimmung des Gelehrten, Vorl. V. (Nachgel. W. Bd. III) und die Rectoratsrede über die einzig mögliche Störung der ak. Freiheit (S. W. III Abth. I Bd).

einigung aller Gemüthskräfte. Sie vereinigt auf eine eigenthümliche Art die philoſophiſche und gewöhnliche Weltbetrachtung.

Die Kunſt erzeugt aus der Idee ein ſinnliches Object. Unter dem ſinnlichen oder gemeinen Geſichtspunkte erſcheint die Welt als gegeben, unter dem philoſophiſchen oder transſcendentalen erſcheint ſie als gemacht: unter dem äſthetiſchen erſcheint ſie als gegeben, aber nur nach der Anſicht, wie ſie gemacht iſt. Daher gilt von der ſchönen Kunſt die fichte'ſche Formel: „ſie macht den transſcendentalen Geſichtspunkt zum gemeinen."

Nichts kann uns deutlicher zeigen, wie das Sinnenobject, das uns als gegeben erſcheint, in Wahrheit unſer eigenes Product iſt, als die genial ſchaffende Kunſt. Sinnlich betrachtet, iſt jede Naturerſcheinung eine beſchränkte, von außen begrenzte, äußeren Einwirkungen preisgegebene, unter dieſem Zwange gedrückte und unfreie Geſtalt; äſthetiſch betrachtet, iſt jede Geſtalt der Ausdruck ihrer eigenen Kraft, ein freies und lebendiges Bild. So erſcheint die Welt nur der äſthetiſchen Betrachtung, die Welt des ſchönen Geiſtes iſt nur in der Menſchheit; die ſchöne Kunſt, die uns in dieſer Betrachtungsweiſe einheimiſch macht, erhebt uns daher in dieſes Gebiet der freien Menſchheit, ſie macht uns ſelbſtändig und erfüllt dadurch den ſittlichen Endzweck, der die Selbſtändigkeit der Vernunft fordert. Befreiung aus den Banden der Sinnlichkeit iſt eine Vorbereitung zur Tugend und liegt daher in der Richtung unſeres ſittlichen Berufs.

### 2. Die Pflichten des Künſtlers.

Aus dem Berufe folgt die Pflicht. Aber dem Künſtlerberuf gegenüber kann die Pflicht nur negativ ſprechen, nicht als Gebot, ſondern als Verbot, denn dem äſthetiſchen Sinn, der nicht von

der Willkür abhängt, läßt ſich nichts poſitiv vorſchreiben. Wir können nichts thun, um den äſthetiſchen Sinn zu erzeugen, aber wir können vieles unterlaſſen, das ſeine Ausbildung hindert. Das Genie macht den Künſtler, die Natur macht das Genie. Wolle daher kein Künſtler ſein wider den Willen der Natur, kein Künſtler ohne Genie! Dieſes Verbot geht an alle Menſchen.

Wer aber in Wahrheit Künſtler iſt, der erfüllt ſeinen ſittlichen Beruf, indem er nur für das Ideal und die wirkliche Schönheit lebt; er erniedrige ſich nie dazu, dem ſchlechten Geſchmacke des Zeitalters zu fröhnen. Dieſes Verbot geht an die Künſtler. Je beſſer der Menſch, um ſo beſſer der Künſtler; eben ſo iſt es im entgegengeſetzten Falle unmöglich, daß eine niedrige Geſinnung nicht auch das Talent anſteckt und den Künſtler herabzieht*).

Hier gilt das ſchiller'ſche Wort an die Künſtler: „der Menſchheit Würde iſt in eure Hand gegeben, bewahret ſie! Sie ſinkt mit euch, mit euch wird ſie ſich heben!"

### 3. Kunſt und Philoſophie.

Der äſthetiſche Trieb geht auf die ruhige und abſichtsloſe Betrachtung der Objecte; daher entwickelt ſich der äſthetiſche Sinn erſt in der unbeſchäftigten, von der Nothdurft des Lebens nicht gedrückten, von der Wißbegierde nicht beunruhigten und einſeitig angeſpannten Seele. Die Nothdurft iſt nie äſthetiſch, ſie iſt ſtets geſchmacklos; erſt wenn alle Triebe befriedigt ſind, erhebt ſich jener liberale, contemplativ aufgeſchloſſene Sinn, der, ſelbſt frei, auch die Objecte frei läßt und alle Erſcheinungen in ihrer eigenthümlichen Freiheit und Lebendigkeit betrachtet. Der

*) Syſt. d. Sittenlehre. III Abſchn. §. 31. S. 353—356.

äſthetiſche Trieb will bloß vorſtellen, er geht auf die bloße Vorſtellung als ſolche, nicht auch auf das Verhältniß der Vorſtellungen und Dinge: er will die Uebereinſtimmung beider weder theoretiſch noch praktiſch, er iſt weder Erkenntnißtrieb noch praktiſcher Trieb. Je lebhafter uns die bloßen Vorſtellungen feſſeln und unſere Betrachtung anziehen, um ſo mehr befriedigen ſie den äſthetiſchen Trieb, um ſo intereſſanter, belebter, geiſtvoller ſind dieſe Vorſtellungen ſelbſt; ſie ſind in demſelben Maße langweilig, ermüdend, geiſtlos, als ſie den äſthetiſchen Trieb nicht beſchäftigen und leer laſſen. Was wir den „Geiſt" eines Kunſtwerks, einer Dichtung, eines Buchs nennen, beſteht eben darin, daß die ganze Verfaſſung des Werks übereinſtimmt mit unſerem äſthetiſchen Triebe, daß ſie ein Ausdruck iſt freien geiſtigen Schaffens, nicht mühſelig zuſammengetragener Arbeit. Je mächtiger der Künſtler ſeines Gegenſtandes iſt, um ſo freier iſt die Stimmung, in der er ſchafft, um ſo gewiſſer die Uebereinſtimmung ſeines Werkes mit dem äſthetiſchen Triebe, um ſo geiſtvoller das Werk ſelbſt. „Dieſe innere Stimmung des Künſtlers iſt der Geiſt ſeines Products, und die zufälligen Geſtalten, in denen er ſie ausdrückt, ſind nur der Körper oder der Buchſtabe deſſelben." Ein ſolcher Künſtler kann auch der Gelehrte und der Philoſoph ſein; er iſt es, wenn er ſich der Ideen dergeſtalt bemächtigt hat, daß er ſie mit voller Freiheit entwirft und als freie Erſcheinung eingehen läßt in die Betrachtung des anderen. So unterſcheiden ſich „Geiſt und Buchſtabe in der Philoſophie". Der Geiſt iſt die Entſtehungsart des Werks, der Buchſtabe iſt der Ausdruck*).

---

*) Ueber Geiſt und Buchſtab in der Philoſophie. In einer Reihe von Briefen (1794). Phil. Journ. 1798. Es ſind drei Briefe, die

Die äſthetiſche Befriedigung und Bildung, ſo verſtanden, wie wir ſie eben erklärt haben, iſt daher keineswegs von der Philoſophie ausgeſchloſſen; vielmehr iſt ſie dem philoſophiſchen Sinn ebenſo günſtig als dem moraliſchen. Der philoſophiſche Sinn iſt „das reine Intereſſe für Wahrheit". Dieſes Intereſſe läßt ſich nicht hervorbringen, wohl aber beleben und erhöhen. Und hier kann nichts belebender und erhöhender wirken, als der äſthetiſche Sinn. Was unſern äſthetiſchen Trieb befriedigt, iſt die bloße Vorſtellung, die reine Form, die jedes andere (ſtoffliche) Intereſſe ausſchließt; das reine Intereſſe für Wahrheit iſt ebenfalls bloß formal; man kann ein Intereſſe haben, zu wünſchen, daß dieſe oder jene Sätze ihrem beſtimmten Inhalte nach für wahr gelten, und es giebt für Wünſche dieſer Art mancherlei Motive, deren aber keines erfüllt iſt von einem reinen Intereſſe für die Wahrheit als ſolche. In demſelben Maße, als man in den Fragen der Erkenntniß ſtofflich intereſſirt und ſchon im voraus eingenommen iſt für gewiſſe Sätze, die man bewieſen zu ſehen wünſcht, iſt offenbar der Wahrheitsſinn ſelbſt weder unabhängig noch rein. Der reine Wahrheitstrieb geht auf die Form, auf den Zuſammenhang und das Ganze der Erkenntniß, auf die folgerichtige Begründung jedes einzelnen Satzes, gleichviel ob der Inhalt angenehm iſt oder nicht. Wie der äſthetiſche Sinn die Objecte frei läßt, um ſie bloß zu betrachten, ſo läßt der Wahrheitsſinn die Unterſuchung frei und will, daß ſich die Denkkraft ungehindert entwickle und rein ausprage in ihrem Werk. „Freiheit des Geiſtes in einer Rückſicht entfeſſelt in allen übrigen." „Entſchloſſenheit im Denken führt nothwendig zur moraliſchen Größe und zur moraliſchen Stärke." Und ſo ſteht

fortgeſetzt werden ſollten, aber Fragment geblieben ſind. S. W. III Abth. III Bd. C. S. 270—300.

die äſthetiſche Bildung im günſtigſten Einklange mit der moraliſchen und philoſophiſchen*).

### 4. Fichte im Vergleiche mit Schiller und Schelling.

Es ſind wenige Grundlinien, in denen Fichte ſeine Theorie des Aeſthetiſchen entworfen hat; ihre Hauptbeſtimmungen ſind der Begriff der Kunſt, der Beruf des Künſtlers, die Art und Weiſe der äſthetiſchen Betrachtung.

Die Grundrichtung der ganzen Anſicht iſt kantiſch. Fichte unterſcheidet ſich von Kant in demſelben Punkte als Schiller; er bejaht, wie dieſer, die Univerſalität der äſthetiſchen Bildung, die Erziehung des ganzen Menſchen durch die Ausbildung des äſthetiſchen Sinnes, die Ausbreitung der äſthetiſchen Cultur auch über die theoretiſchen und praktiſchen Gebiete des menſchlichen Geiſtes.

Die Theorie der äſthetiſchen Betrachtungsweiſe in der ihr eigenthümlichen von jeder Begehrung unabhängigen Stimmung und Freiheit fließt aus der kantiſchen Kritik der Urtheilskraft. Es iſt Schiller's Verdienſt, gerade dieſen fruchtbaren Begriff in ſeinen Briefen über die äſthetiſche Erziehung deutlich entwickelt und erleuchtet zu haben. Was Schiller von der äſthetiſchen „Beſtimmungsfreiheit" und dem „Spieltriebe" geſagt hat, damit ſtimmt im Weſen der Sache Fichte's Anſicht vom „äſthetiſchen Triebe" überein. Das Fragment der fichte'ſchen Briefe iſt der Abfaſſung nach früher, der Veröffentlichung nach ſpäter als die ſchiller'ſchen Briefe; in der That ſind beide von einander unabhängig**).

*) Ueber Belebung und Erhöhung des reinen Intereſſe für Wahrheit. (Aus Schiller's Horen. Bd. I. St. I. 1795). S. W. III Abth. III Bd. S. 342—52.

**) Vgl. meine Schrift „Schiller als Philoſoph." VII. 3. 4. S. 88-99.

Der Ausspruch Fichte's, daß die Kunst den transscendentalen Gesichtspunkt zum gemeinen mache, hat unter allen Sätzen seiner ästhetischen Theorie die größte Bedeutung und Tragweite. In diesem Satze liegt schon die Einsicht: was die Welt ist und wie sie unter dem Gesichtspunkte der Wissenschaftslehre der philosophischen Betrachtung erscheint, offenbart sich auf die deutlichste und für jedermann offenste Weise in der genial schaffenden Kunst und ihrem Werke. So ist die Kunst gleichsam das Organon der wahren Weltanschauung. Hier berühren sich Fichte und Schelling.

# Siebzehntes Capitel.

## Der Begriff der Religion unter dem Standpunkte der Wissenschaftslehre.

### I.

### Das Problem der Religionsphilosophie.

#### 1. Die Gruppe der hierhergehörigen Schriften.

Wir sind bei Fichte zu verschiedenen malen sowohl vor Begründung der Wissenschaftslehre als innerhalb derselben dem Begriffe der Religion begegnet, zuletzt in der Sittenlehre, wo es sich um die moralische Gemeinschaft der Menschen (Kirche) und um den Beruf des moralischen Volkslehrers (Geistlichen) handelte.

Es ist klar, daß Religion und Moralität auf das genaueste zusammenhängen, aber es ist noch nicht klar, wie sich beide von einander unterscheiden und zu einander verhalten; ob die Religion ohne Rest in die sittliche Gesinnung aufgeht oder darüber hinausgreift und einen eigenthümlichen Glaubenscharakter bildet. In dem Interesse unseres Philosophen und in dem Fortgange seiner wissenschaftlichen Untersuchungen ist die Frage nach dem Wesen der Religion so tief angelegt und vorbereitet, daß sie bei dem ersten Anlasse, der sich bietet, in den Vordergrund tritt und von jetzt an eines der Hauptprobleme seines Denkens ausmacht.

Ich habe im vorigen Buche ausführlich erzählt, bei welcher

Gelegenheit Fichte die erſten Grundzüge ſeiner Religionsphiloſophie entwarf, wie ſich daraus eine Streitfrage entwickelte, die cause célèbre der Philoſophie wurde, und deren Geſchichte in der Lebensgeſchichte des Philoſophen ſelbſt einen der bewegteſten Abſchnitte bildet*). Der gewaltige und religiös geſtimmte Ernſt, mit dem Fichte die ganze Frage ergriff und behandelte, hat gewiß viel dazu beigetragen, die Gemüther zu erregen und einen Conflict hervorzurufen, als ob es ſich um die Sache der Religion ſelbſt handelte. Und daß die Frage gleich beim erſten Angriff in ein ſolches Feuer kam, hat wiederum viel dazu beigetragen, die Gedanken Fichte's an dieſes Object zu feſſeln und in ſeiner Unterſuchung feſtzuhalten, als die Hitze des Streites längſt vorüber war.

Bekanntlich hatte Forberg's Aufſatz über den Begriff der Religion Fichte veranlaßt, einen Gegenaufſatz zu ſchreiben „über den Grund unſeres Glaubens an eine göttliche Weltregierung". Nach Forberg ſollte die Religion ohne Reſt aufgehen in das ſittliche Handeln und nichts ihr Eigenthümliches übrig behalten. Gegen dieſe Anſicht ſchrieb Fichte. Er wollte zeigen, was die Religion von der bloßen Moralität unterſcheide, was den ſittlichen Glauben zum religiöſen Glauben mache. Der Atheismusſtreit veranlaßte die Vertheidigungsſchriften der „Appellation" und der „gerichtlichen Verantwortung", Streitſchriften mitten im Feuer und in der Hitze des Kampfes. Indeſſen hatte Fichte nicht bloß Feinde zu bekämpfen, ſondern auch Mißverſtändniſſe mancherlei Art aufzuklären, denen ſein Aufſatz bei der gedrängten Kürze, womit er die Sache behandelt hatte, gerade in den wichtigſten Punkten ausgeſetzt war. Zum Zwecke einer ſolchen nothwendigen Erläuterung ſchrieb er zwei Abhandlungen, von denen er die erſte „Rückerinnerungen, Antworten, Fragen" unvollendet

*) Vgl. oben III Buch. IV Cap.

und ungedruckt ließ; die zweite erſchien in der Form eines „Privatſchreibens" im philoſophiſchen Journal. Dieſe fünf Schriften aus den Jahren 1798—1800 bilden für die fichte'ſche auf Grund der Wiſſenſchaftslehre entworfene Religionstheorie eine zuſammengehörige Gruppe: die erſte enthält die Grundgedanken, die beiden folgenden entwickeln die ſtreitigen Gegenſätze, die beiden letzten geben die nöthig gewordenen Erläuterungen und bezeichnen ſelbſt einen bemerkbaren Fortſchritt von dem bloß Moraliſchen zu dem ſpecifiſch Religiöſen*).

## 2. Die Religion als Object der Wiſſenſchaftslehre.

Schon die ganze Faſſung der Aufgabe, obwohl ſie Fichte im Eingange ſeiner Abhandlung einfach und beſtimmt genug ausgeſprochen hatte, war ſo wenig beachtet und verſtanden worden, daß die Erläuterungsſchriften gleich hier den erſten Irrthum aufzuklären fanden. Man hatte jenen Aufſatz als einen religiöſen Neuerungsverſuch angeſehen, als ob hier Religion hätte gemacht oder gelehrt werden ſollen. Damit war nicht bloß die Abſicht dieſer fichte'ſchen Schrift, ſondern überhaupt der ganze Standpunkt der fichte'ſchen Philoſophie völlig verkannt, und jene alten Mißverſtändniſſe, welche die Wiſſenſchaftslehre gleich bei ihrem erſten Auftreten und gleich in ihren erſten Sätzen erfahren hatte, kamen jetzt in derſelben Geſtalt wieder zum Vorſchein, ſobald die Wiſſenſchaftslehre die erſten Grundgedanken ihrer Religionstheorie ausſprach. Damals hatte man gemeint, die fichte'ſche Philoſophie wolle Natur und Welt machen; jetzt meinte man, ſie wolle Religion machen.

In der That handelt es ſich in der geſammten Wiſſenſchafts-

*) S. W. II Abth. III Bd. S. 175—396. Vgl. oben III Buch. VI Cap. Nr. II. 2. c. S. 340—341.

lehre bloß darum, unſer Wiſſen, unſere Erfahrung, das Syſtem unſerer nothwendigen Vorſtellungen zu erklären: um dieſe Erklärung und Begründung unſeres vorhandenen lebendigen Bewußtſeins. Wie ſich die Naturlehre zur Natur, die Phyſiologie zu den lebendigen Körpern, ſo verhält ſich die Wiſſenſchaftslehre zu dem lebendigen Bewußtſein. Sie macht es nicht, ſie erklärt es. „Der lebendige Körper, den wir nachbilden," ſagt Fichte in den Rückerinnerungen, „iſt das gemeine reale Bewußtſein. Das allmälige Zuſammenfügen ſeiner Theile ſind unſere Deductionen, die nur Schritt für Schritt fortrücken können*)." Um ein Object zu erklären, muß ich es betrachten und deßhalb meinen Standpunkt außerhalb deſſelben nehmen. Darum nimmt die Wiſſenſchaftslehre ihren Standpunkt außerhalb der Erfahrung, außerhalb des Lebens, und iſt eben deßhalb von beiden unterſchieden. „Leben iſt ganz eigentlich Nicht-Philoſophiren; Philoſophiren iſt ganz eigentlich Nicht-Leben*)."

Wie ſich die Wiſſenſchaftslehre zur Erfahrung und zum Leben verhält, genau ſo will ſie ſich verhalten zur Religion. Sie macht nicht Religion, ſondern ſie macht die Religion zu ihrem Object; ſie will die lebendige Thatſache des Glaubens aus ſeinem eigenthümlichen Urſprunge erklären; dieſer Urſprung wird nicht „erräſonnirt", ſondern im menſchlichen Gemüthe aufgewieſen als „der Ort des religiöſen Glaubens", als die Wurzel der Religion im Weſen der menſchlichen Vernunft. Wie es ſich früher gehandelt hatte um die Deduction der Vorſtellung, der Erfahrung, des Rechts, des Staats, der Ehe, der Sittlichkeit, der Kunſt u. ſ. f., ſo handelt es ſich jetzt genau in demſelben Sinn um die Deduc-

*) Rückerinnerungen u. ſ. f. Nr. 7. S. W. II Abth. III Bd. S. 341 flgd.

**) Ebendaſelbſt. Nr. 8. S. 343.

tion des religiösen Glaubens. So wenig die Wissenschaftslehre zusammenfällt mit der Erfahrung und dem lebendigen Bewußtsein, so wenig fällt sie zusammen mit dem lebendigen Glauben. Wissenschaftslehre ist nicht Erfahrung. Religionsphilosophie ist nicht Religion*).

Wir wissen, was Deduction im Sinne der Wissenschaftslehre bedeutet. Etwas ist deducirt, d. h. es ist bewiesen, daß es nothwendig zum Ich gehört, nothwendig aus demselben folgt, daß mit seiner Aufhebung das Ich selbst aufgehoben sein würde. Die Religion ist deducirt, d. h. es ist bewiesen, daß der Glaube an eine göttliche Weltregierung nothwendig zum Ich gehört und in den Bedingungen desselben seinen Grund hat.

Es handelt sich um diese Deduction. Das ist die Fundamentalfrage der Religionsphilosophie unter dem Standpunkte der Wissenschaftslehre. Fichte wollte in seinem Aufsatz nicht das System der Religionsphilosophie entwickeln, sondern nur den Grundstein dazu legen**). Daher handelt er „über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" und erklärt gleich im Beginn der ganzen Untersuchung: „wir haben nichts zu thun als die Causalfrage zu beantworten: wie kommt der Mensch zu jenem Glauben***)?"

### 3. Die moralische Weltordnung als Object der Religion.

Die Wissenschaftslehre hat gezeigt, wie das Ich dazu kommt, sich als sinnliches Wesen und damit als Glied einer natürlichen

*) Ebendaselbst. Nr. 11, 14, 19. S. 345, 347, 351. Vergl. Privatschreiben. S. 386—387.

**) Rückerinnerungen u. s. f. Nr. 12. S. 346.

***) Ueber den Grund unseres Glaubens u. s. f. S. 179.

Ordnung der Dinge zu ſetzen. Die Sinnenwelt erſcheint dem ſinnlichen Bewußtſein als das abſolute Object, als Erſtes und Letztes, darum nie als Ausdruck einer göttlichen Weltregierung. In dem ſinnlichen Bewußtſein kann daher der religiöſe Glaube unmöglich begründet ſein*).

Der Grund deſſelben läßt ſich daher nur in unſerem überſinnlichen Weſen aufſuchen. Nun hat die Wiſſenſchaftslehre gezeigt, wie das Ich dazu kommt, ſich als frei und die Freiheit als ſeinen Zweck zu ſetzen, als ſeinen abſoluten Zweck. Ich und mein nothwendiger Zweck: das ſind die Bedingungen, die mein überſinnliches Weſen ausmachen. Hier alſo muß der Grund des religiöſen Glaubens, der Ort ſeines Urſprungs zu finden ſein: „dieſer Ort iſt der nothwendige Zweck des Menſchen bei ſeinem Gehorſam gegen das Pflichtgebot**).“

Ich und mein nothwendiger Zweck: was folgt aus dieſer meiner Setzung des nothwendigen Zwecks? Offenbar ſetze ich ihn als etwas ſchlechterdings Auszuführendes, darum auch Ausführbares; ich ſetze ihn als ſein ſollend, darum auch als ſein könnend; mithin gelte ich mir ſelbſt als Mittel und Kraft, jenen Zweck zur Ausführung zu bringen, ich gelte mir als dieſes Mittel mit allen meinen Vermögen, mit meinem ganzen Daſein, das ſinnliche eingeſchloſſen. Ich ſoll, alſo ich kann. Ich kann, denn ich ſoll. Was ich unbedingt ſoll, das muß ich können, auch als ſinnliches Weſen können: daſſelbe gilt von allen moraliſchen Weſen gleich mir, von der geſammten Sinnenwelt als unſerem gemeinſchaftlichen Schauplatz: ſie erhält eine Beziehung auf Moralität, ſie iſt mit allen ihren immanenten Geſetzen der Schauplatz und „die ruhende Grundlage“ des zu verwirklichenden Endzwecks.

*) Ebendaſelbſt. S. 179—181.

**) Privatſchreiben. S. 387.

Jetzt gilt ſie nicht mehr als Erſtes und Letztes, ſondern als Glied einer höheren, durch den Endzweck gebotenen und bedingten, durch die Idee der Freiheit getragenen Ordnung der Dinge.

Aus der Setzung des nothwendigen Zwecks folgt demnach die Setzung einer moraliſchen Weltordnung, nicht etwa als Gegenſtand der ſinnlichen Vorſtellung, der Erfahrung, des erfahrungsmäßigen, abgeleiteten, vermittelten Wiſſens; ſondern ich bin dieſer moraliſchen Ordnung ſo gewiß als meines Endzwecks, ſo gewiß mithin als meines eigenſten, urſprünglichen Weſens. Ich und mein Endzweck ſind von einander unabtrennbar. Ebenſo unabtrennbar von einander ſind der Endzweck und die moraliſche Weltordnung. Das Element aller Gewißheit iſt Glaube. Aus der nothwendigen Setzung des Endzwecks folgt der Glaube an eine moraliſche Weltordnung*).

### 4. Gott als moraliſche Weltordnung.

Dieſe moraliſche Weltordnung, welche die Sinnenwelt bedingt und in ſich ſchließt, iſt als Object des Glaubens unmittelbar und urſprünglich gewiß: ſie iſt nichts Erſchloſſenes, nichts Abgeleitetes noch Abzuleitendes, ſie iſt das Erſte und Letzte, ſelbſt urſprünglich, unbedingt, abſolut. So iſt ſie gleich dem Göttlichen; ſie iſt Gott ſelbſt: der Glaube an ſie iſt der wahre Gottesglaube, die wirkliche Religion, lebendig in der moraliſchen Geſinnung, bewährt im ſittlichen Handeln. Die gute Geſinnung iſt ihr alleiniger Grund, die ſittliche Handlungsweiſe ihr alleiniger Ausdruck. „Dieß iſt der wahre Glaube; dieſe moraliſche Ordnung iſt das Göttliche, das wir annehmen. Er wird conſtruirt durch das Rechtthun.“ „Jene lebendige und wirkende mo-

*) Ueber den Grund unſeres Glaubens u. ſ. f. S. 182—185.

raliſche Ordnung iſt ſelbſt Gott; wir bedürfen keines anderen und können keinen anderen faſſen*)."

Jede andere Art, das Göttliche vorzuſtellen, verfehlt den Begriff des Abſoluten und widerſtreitet darum dem Weſen Gottes; jede andere Vorſtellungsart iſt eine Verendlichung Gottes. Wird Gott nicht gleichgeſetzt der moraliſchen Ordnung, ſondern davon unterſchieden und als deren Urſache beſtimmt, ſo erſcheint er als ein unterſchiedenes Weſen, als eine beſondere Subſtanz, als ein Weſen unſeres Gleichen, dem wir Perſönlichkeit und Bewußtſein nach menſchlicher Analogie, eine Wirkſamkeit nach Art der unſrigen zuſchreiben. Wir haben nicht Gott gedacht, ſondern nur uns ſelbſt im Denken vervielfältigt**).

Die Vorſtellung eines ſolchen Gottes nimmt uns den Anblick der moraliſchen Weltordnung und verdunkelt in uns mit dem wahren Glaubensobject auch den wahren Glaubensgrund; wir fühlen uns nicht mehr als moraliſche Weſen, die Glieder ſind einer moraliſchen Ordnung der Dinge, ſondern als ſinnliche Geſchöpfe, abhängig von einem anderen Weſen unſerer Art, welches mächtiger iſt als wir.

Die Faſſung der Gottesidee iſt rein moraliſch. Von dieſem Geſichtspunkte aus verwirft Fichte jede Art des Anthropomorphismus und der Verendlichung Gottes; er rechnet darunter auch die theiſtiſche Vorſtellungsweiſe der dogmatiſchen Schule. In demſelben Maße als dieſer Gegenſatz ſich hervorhebt, geſtaltet ſich der Ausdruck der fichte'ſchen Gottesidee pantheiſtiſch. „Der Begriff von Gott als einer beſonderen Subſtanz iſt unmöglich und widerſprechend; es iſt erlaubt, dieß aufrichtig zu ſagen und das

*) Ebendaſelbſt. S. 185 u. 186.

**) Ebendaſelbſt. S. 187.

Schulgeſchwätz niederzuſchlagen, damit die wahre Religion des freudigen Rechtthuns ſich erhebe*)."

## II.

## Gegenſätze und Streitpunkte.

### 1. Glauben und Wiſſen.

Dieſe Vorſtellungsweiſe in dieſer Entgegenſetzung war es, die gegen Fichte die Anklage des „Atheismus" hervorrief. Die Vertheidigungsſchriften thaten nichts, den Gegenſatz zu mildern, ſie ſchärften ihn vielmehr.

Was Fichte verneint habe, ſei nicht Gott, ſondern nur eine beſtimmte Vorſtellungsweiſe von Gott, nicht die lebendige des natürlichen Bewußtſeins, ſondern die künſtlich gemachte der Schule, die Gott aus ſogenannten Thatſachen der Natur und Sinnenwelt beweiſen wolle oder vorgebe bewieſen zu haben. Alles Beweiſen ſei ein Begreifen, Beſtimmen, Ableiten, Verendlichen. Aus Gott ein beweisbares und begreifliches Object machen, heiße ſo viel als ein beſtimmtes, abgeleitetes, endliches, räumliches Weſen aus ihm machen. Wer dieſe Vorſtellungsart verneine, leugne darum nicht Gott. Hier redet Fichte gegen die dogmatiſchen Schulbeweiſe ganz wie Jacobi**).

### 2. Idealismus und Dogmatismus.

Es iſt unmöglich, etwas zu ſetzen ohne alle Beziehung auf uns, durch welche die Setzung geſchieht; es iſt unmöglich, etwas zu erkennen und dabei gänzlich von uns ſelbſt und unſerer erkennenden Natur zu abſtrahiren; es iſt daher unmöglich, Gott zu

*) Ebendaſelbſt. S. 188.

**) Gerichtliche Verantwortung. Nr. I. Erſtes und zweites logiſches Axiom. S. 258—269.

erkennen, unabhängig von der Beziehung Gottes zu uns. Dieſe Beziehung iſt das Erſte; die darauf gegründete Erkenntniß iſt das Zweite. Wer die Sache umkehrt, weiß nicht, was er thut. Dieſes Nichtwiſſen des eigenen Thuns charakteriſirt die dogmatiſche Denkweiſe, das Gegentheil die kritiſche. Die Gegner fordern: erſt ſolle Gott erkannt werden, wie er an ſich iſt, und daraus ſeine Beziehung zu uns; ſie wiſſen nicht, was ſie verlangen; ſie wollen etwas erkennen mit gänzlicher Abſtraction von ihrem Erkenntnißvermögen, etwas verſtehen mit gänzlicher Abſtraction von ihrem Verſtande. „Man muß," ſagt Fichte, „ſeinen geſunden Verſtand verlieren, um wie ſie an Gott zu glauben; mein Atheismus beſteht lediglich darin, daß ich meinen Verſtand gern behalten möchte*)."

Was den Ausgangspunkt und die Bedingung zur Gotteserkenntniß betrifft, ſo ſieht ſich Fichte gegenüber dem „Dogmatismus" und ſetzt demſelben ſeinen Standpunkt als (kritiſchen) „Idealismus" entgegen.

### 3. Moralismus und Eudämonismus.

Gott iſt erkennbar nur aus ſeiner Beziehung zu uns. Damit iſt nicht genug geſagt. Dieſe Beziehung muß näher beſtimmt werden: er iſt erkennbar aus ſeiner Beziehung zu uns, nur inſofern wir ſittliche Weſen ſind. Wir vermögen Gott zu erkennen nur aus unſerem eigenen Weſen, nur aus deſſen ſittlicher Beſtimmung.

Dieß verneinen die Gegner. Was behaupten ſie dagegen? Eine Erkenntniß Gottes (wie ſie die Gegner wollen), ganz unabhängig von der Beziehung Gottes zu uns, iſt eine leere, dogmatiſche Fiction, die Forderung einer unmöglichen Sache. Eine

*) Appellation u. ſ. f. S. 214.

unmittelbare Beziehung des Erkenntnißobjectes zu uns wird unſerer Erkenntniß ſtets zu Grunde gelegt. Der kritiſche Standpunkt thut es mit Bewußtſein; der dogmatiſche weiß nicht, was er thut. Soll nun die Erkenntniß Gottes nicht auf unſer ſittliches (überſinnliches) Weſen gegründet werden, ſo wird ſie thatſächlich gegründet auf unſer ſinnliches Weſen; ſo wird Gott aus der Sinnenwelt abgeleitet und auf dieſe bezogen, er wird dann ganz eigentlich „der Fürſt der Welt", „der Herr des Schickſals", „der Geber der Glückſeligkeit", dem man ſich gefällig erweiſen müſſe, damit er ſich wieder gefällig erweiſe. Die Religion wird zur Gunſtbewerbung, die Religionslehre zur Glückſeligkeitslehre.

Was demnach die Gotteserkenntniß ſelbſt ihrem Charakter nach betrifft, ſo ſieht ſich Fichte hier dem „Eudämonismus" gegenüber und ſetzt ihm ſeinen Standpunkt als „Moralismus" entgegen. So ſtehen in dieſem Gegenſatze religiöſer Vorſtellungsweiſen Idealismus und Moralismus auf der einen Seite, Dogmatismus und Eudämonismus auf der anderen. „Eudämonismus und Dogmatismus ſind, wenn man nur conſequent iſt, nothwendig bei einander, ebenſo wie Moralismus und Idealismus*)."

### 4. Religion und Atheismus.

Fichte's Standpunkt iſt Idealismus, weil er Moralismus iſt, denn der tiefſte Beweggrund ſeiner ganzen Lehre iſt die moraliſche Selbſtgewißheit und Beſtimmung des Menſchen. Hier iſt das Herz, aus dem die Gedanken kommen.

Aehnlich verhält ſich die Sache bei den Gegnern. Ihr Standpunkt iſt Dogmatismus, weil er Eudämonismus iſt; „ſie ſind Eudämoniſten in der Sittenlehre und müſſen ſonach wohl

*) Ebendaſelbſt. S. 217.

Dogmatiker werden in der Speculation." Sie begründen Gott aus der Sinnenwelt, weil sie in Wahrheit nichts Höheres als die Sinnenwelt kennen, weil ihnen das ſinnliche Daſein und deſſen Wohl als der höchſte Lebenszweck gilt. Weil ſie den Genuß und die Glückſeligkeit wollen, darum wollen ſie einen Gott als Geber der Glückſeligkeit; dieſer Gott dient der Begierde, er iſt kein Gott, ſondern ein Abgott, ein Götze. „Daß ich dieſen ihren Götzen nicht ſtatt des wahren Gottes will gelten laſſen, dieß iſt, was ſie meinen Atheismus nennen; dieß iſt's, dem ſie Verfolgung geſchworen haben*)."

Die Wurzel der dogmatiſchen Vorſtellungsweiſe iſt die eudämoniſtiſche; die Wurzel der letzteren iſt die Selbſtſucht, das eigentlich böſe Princip. Die Sache kehrt ſich um, die Vertheidigung wird (nicht der Abſicht, aber dem Inhalte nach) zur Gegenanklage: „ſie ſind ohne Gott und ſind in dieſer Rückſicht Atheiſten**)."

## III.

## Der moraliſche und religiöſe Glaube.

### 1. Das ſpecifiſch Religiöſe.

Laſſen wir die Gegenſätze, in deren Streite ſich der moraliſche Standpunkt in ſeiner größten Schärfe ausprägt, und kehren zu der noch ungelöſten Frage zurück: was macht den moraliſchen Glauben zum religiöſen, die moraliſche Ordnung zur göttlichen? Was macht ſie zum Gegenſtande des religiöſen Glaubens? Der bloße Begriff, daß ſie abſolut ſei, reicht dazu nicht hin. Hier iſt in jenem fichte'ſchen Aufſatz eine fühlbare Lücke; die Gleichung wird behauptet, ohne daß die Mittelglieder deut-

*) Ebendaſelbſt. S. 218—219.

**) Ebendaſelbſt. S. 220.

lich hervortreten. Um ſie einzuſehen, müſſen wir den Zuſammenhang zwiſchen unſerer moraliſchen Beſtimmung und der moraliſchen Weltordnung genau in's Auge faſſen und beide mit einander vergleichen.

Ich erfülle meinen ſittlichen Zweck in der pflichtmäßigen Beſtimmung meines Willens, in der guten Geſinnung, in dem gewiſſenhaften Handeln: ich bin gewiß, daß dieſe Beſtimmung meinen Endzweck ausmacht; ich bin in der Erfüllung deſſelben ganz in dem Gebiete meiner Freiheit, es geſchieht hier nichts, das nicht völlig abhängig wäre von mir ſelbſt. Der moraliſche Glaube reicht nicht weiter als meine Selbſtbeſtimmung.

Die moraliſche Weltordnung reicht weiter. Sie kommt nur dadurch zu Stande, daß meine pflichtmäßige Geſinnung, vermöge deren ich meinen Zweck erfülle, unmittelbar auch den Weltzweck ausführt; daß meine ſittliche Handlung befördernd eingreift in das Weltganze, in die Verwirklichung des Weltplans; daß ich den Vernunftzweck *außer mir* befördere bloß dadurch, daß ich dieſen Zweck *in mir* ſelbſt erfülle, bloß dadurch, daß ich meine Pflicht thue. An meine Geſinnung und Handlung ſollen ſich Folgen knüpfen, unfehlbare Folgen, die von mir ſelbſt ganz unabhängig ſind: in *dieſem* Zuſammenhange beſteht die moraliſche Weltordnung; der Glaube an die letztere iſt der Glaube an *dieſen* Zuſammenhang, alſo an etwas von meinem Willen völlig Unabhängiges.

Vergleichen wir dieſen Glauben mit dem bloß moraliſchen, ſo ſpringt die Differenz in die Augen, um welche er *mehr* als der letztere enthält: dieſes Mehr macht die ſpecifiſche Differenz des *religiöſen* Glaubens, die religiöſe Glaubensart. Nicht etwa ſo, als ob dem moraliſchen Glauben etwas von außen hinzukäme, das ihn zum religiöſen Glauben macht, ſondern ſein eigenes in-

nerſtes Weſen nöthigt ihn, ſich zur Religion zu erweitern und zu ergänzen. An die eigene moraliſche Beſtimmung kann nur moraliſch geglaubt werden, an die ſittliche Weltordnung nur religiös. Aber was wäre unſere moraliſche Beſtimmung, wenn ſie nicht Endzweck, Weltzweck, weltordnendes Princip wäre? Der moraliſche Glaube wäre nichtig ohne den religiöſen. Erſt in dieſem iſt er ganz und vollſtändig, erſt der religiöſe Glaube iſt der ganze vollſtändige Glaube.

Jede ſittliche Handlung, ſagten wir früher, liege in der Annäherungsreihe an den abſoluten Zweck. Dieſe Reihe iſt eine „Ordnung von Begebenheiten"; in dieſer Ordnung hat jede ſittliche Handlung ihren beſtimmten Ort, den ſie nicht haben könnte, ohne eine ſittliche Welt vorauszuſetzen, in der ſie eintritt und erfolgt an dieſem beſtimmten Punkte; ohne eine ſittliche Welt zu fordern, in der ſie in Ewigkeit fortwirkt. Jene Vorausſetzungen und dieſe Fortwirkungen werden geglaubt, ſo wenig ſie von meinem Willen abhängen; ſie ſind mir gewiß, ſo wenig ſie durch mich gewiß ſind. „Dieß iſt nun Religion. Ich glaube an ein Princip, zufolge deſſen aus jeder pflichtmäßigen Willensbeſtimmung die Beförderung des Vernunftzwecks im allgemeinen Zuſammenhange der Dinge ſicher erfolgt. Dieſes Princip wird abſolut geſetzt, mit derſelben Urſprünglichkeit des Glaubens, wie an die Stimme des Gewiſſens geglaubt wird. Beides iſt nicht eines, aber ſchlechthin unabtrennlich von einander*)."

### 2. Die moraliſche Weltordnung als Weltregierung.

„Ordo ordinans."

Daß die ſittliche Geſinnung unfehlbare Folgen in der Welt hat: dieſe Verknüpfung iſt es, die wir als Ordnung, intelligible oder moraliſche Ordnung bezeichnen. So nothwendig ſie iſt und

*) Rückerinnerungen u. ſ. f. Nr. 32—33. S. 363—366.

geglaubt wird, ſo wenig kann ſie aus dem Geſetze der Cauſalität begriffen werden. Die Geſinnung iſt innere Willensbeſtimmung; die Folgen in der Welt ſind davon ganz unabhängig, zwiſchen beiden iſt keine begreifliche Cauſalität. Die Geſinnung hat Folgen auf einem Gebiete, wo ſie ſelbſt nicht Urſache ſein kann.

Es iſt nicht genug zu ſagen, daß die Erfolge der ſittlichen Handlung außerhalb unſerer Macht und Berechnung liegen, daß wir ſie nicht hervorbringen, beabſichtigen, wollen *können*: wir *dürfen* ſie nicht einmal wollen, ſelbſt wenn wir es könnten. Denn in der ſittlichen Handlung ſoll nichts beabſichtigt werden als nur die Erfüllung der Pflicht, keineswegs die Erfolge in der Welt. Die Pflicht um der Pflicht willen, nicht aber die Pflicht um des Erfolges willen! Die rein ſittliche Geſinnung ſchließt die Abſicht auf den Erfolg von ſich aus; ſie verliert ihre Reinheit in demſelben Maße, als bei der Handlung an die Erfolge derſelben gedacht wird. Iſt es nun lediglich die pflichtmäßige Geſinnung, mit welcher zufolge der ſittlichen Weltordnung unfehlbare Erfolge verknüpft ſind, ſo leuchtet ein, daß 1) unſer Wille die Bedingung nicht ſein kann, durch welche die Folgen eintreten; vielmehr 2) das Nicht-wollen der Erfolge die Bedingung iſt, unter der allein ſie im Sinne der moraliſchen Weltordnung eintreten können. „Die Folge der Moralität endlicher Weſen iſt nothwendig von der Art, daß ſie nur unter der Bedingung eintritt, daß ſie nicht eigentlich gewollt (obwohl poſtulirt) werde, d. i. daß ſie kein Motiv des Wollens abgebe*)."

Daraus aber folgt, daß die moraliſche Ordnung nicht von uns abhängt, nicht durch uns gemacht wird, nicht innerhalb der endlichen moraliſchen Weſen beſteht, ſondern außerhalb derſelben geſetzt werden muß, als unabhängig und gegründet in ſich. Sie

*) Aus einem Privatſchreiben. S. 388—392.

iſt nichts Gemachtes und von außen Geordnetes, nichts Todtes und Fertiges, wie der Hausrath in einem Zimmer, ſondern ſie iſt lebendige, wirkende Ordnung, ſelbſt thätiges Ordnen, nicht „ordo ordinatus“, ſondern „ordo ordinans“.

Was iſt eine ſolche thätige Ordnung, ein ſolches weltordnendes Handeln anders als regieren? Die religiös geglaubte Weltordnung iſt daher nothwendig Weltregierung, die (als ſolche) ohne Wille nicht ſein kann, aber durch unſeren Willen weder gemacht werden kann, noch auch bezweckt werden ſoll; die deßhalb geglaubt wird als Offenbarung eines ewigen göttlichen Willens. „Ein heiliger Wille lebt, wie auch der menſchliche wanke; hoch über der Zeit und dem Raume webt lebendig der höchſte Gedanke“: mit dieſem ſchiller'ſchen Glaubensworte ſchließt Fichte ſeine Abhandlung über den Grund unſeres Glaubens an eine göttliche Weltregierung.

Mit dem Begriffe der Religion vollendet ſich die Wiſſenſchaftslehre und erreicht hier ihren tiefſten Grund. Ihre Entwicklung war eine zunehmende Vertiefung. Das theoretiſche Ich ruht auf dem Grunde des praktiſchen, welches von dem Gewiſſen als ſeinem innerſten Grunde aus das ganze Reich des Wiſſens und Handelns umfaßt und durchdringt; das moraliſche Ich, welches gleich iſt dem Gewiſſen oder dem ſittlichen Glauben, vertieft und vollendet ſich im religiöſen Glauben. Dieſer Glaube iſt erſt begründet, noch nicht entwickelt. Das iſt die Aufgabe, mit welcher Fichte ſeine jenaiſche Periode ſchließt. „Ich habe gegenwärtig,“ ſagt er am Ende jenes Privatſchreibens, „dieſe Entwicklung am weiteſten fortgeführt in meiner Beſtimmung des Menſchen.“ Dieſe Schrift gehört ſchon in den Anfang ſeiner letzten Periode.

# Viertes Buch.

# Fichte's letzte Periode.

# Erſtes Capitel.

## Rückblick auf die Wiſſenſchaftslehre. Verſuch einer neuen Darſtellung und ſonnenklarer Bericht.

### I.

### Die neuen Formen der Wiſſenſchaftslehre.

#### 1. Entſtehungsart des Syſtems.

Wir haben gezeigt, wie in dem Geiſt und der Entwicklungsgeſchichte der kritiſchen Philoſophie die Aufgabe der Wiſſenſchaftslehre angelegt und auf ein Ziel gerichtet war, welches den nachkantiſchen Fortgang dieſer Philoſophie an der entſcheidenden Stelle aufnimmt und beſtimmt. Dieſes Ziel mußte ergriffen, dieſe Aufgabe mußte gelöſt werden, nachdem einmal die kantiſchen Probleme auf die Tagesordnung der Philoſophie gekommen waren. Alle Fortbildungsverſuche, die wir im erſten Buche dieſes Werkes kennen gelernt, ſind in Wahrheit nur Mittelglieder und Vorſtufen in dem Uebergange von Kant zu Fichte; ſie ſuchen das Ziel, welches Fichte erreicht; ſie ſind Experimente, deren gelungenes Meiſterſtück die Wiſſenſchaftslehre iſt. Hätte Fichte nichts weiter gegeben, als das Syſtem, welches die Frucht ſeiner jenaiſchen Periode war, ſo würde er vielleicht weniger populär, aber für die Geſchichte der Philoſophie nicht weniger groß und bedeutungsvoll ſein. Jener durch die Sache gebotene Fortſchritt, den nur

er machen konnte, iſt gemacht; die Aufgabe, die ihm zufiel, iſt in ihren weſentlichen Bedingungen gelöſt, und die letzte Periode des Philoſophen, ſo reich und fruchtbar ſie immer iſt, vermag ſein Gewicht in der Wagſchale der Geſchichte der Philoſophie kaum zu vergrößern.

Seit Reinhold hat man mit der kritiſchen Philoſophie erperimentirt in einer Richtung, deren Ziel ſich durch die Wiſſenſchaftslehre entſcheidet. Dieſe ſelbſt, obwohl im ſtrengſten Sinne ſyſtematiſch, verfährt in gewiſſer Weiſe auch erperimentirend. Zwar die Aufgabe, der Standpunkt, die Methode ſind in dem Geiſte ihres Urhebers völlig klar, wie er die erſte Hand an ſein Werk legt; nicht ebenſo ſind die Ziele und Reſultate, zu denen er kommt, von vorn herein ausgemacht und fertig, ſie ſollen es auch nicht ſein. Die Wiſſenſchaftslehre, indem ſie genau nach der Richtſchnur fortſchreitet, die ſie als den einzig möglichen Weg zur Löſung ihrer Aufgabe erkannt hat, verhält ſich findend und entdeckend. Sie iſt keineswegs ein ſchon in der erſten Anlage völlig fertiges und in allen Reſultaten ausgemachtes Syſtem, das nur dargeſtellt zu werden braucht, ſondern dieſes Syſtem entwickelt ſich, lebendig fortſchreitend, unter den Händen des Philoſophen. Sie iſt wie eine Reiſe, deren Plan vollkommen feſtſteht und die nirgends von dieſem Plane abweicht, aber nachdem ſie wirklich durchlebt worden iſt, doch ein ganz anderes Bild giebt als vorher im bloßen Plan. Der Rückblick auf die zurückgelegte Reiſe iſt von dem Reiſeplan, wenn er auch noch ſo methodiſch entworfen und geographiſch unterrichtet iſt, immer verſchieden. Und je fruchtbarer die Reiſe war, um ſo lebhafter kommt das Bedürfniß, ſie wieder zu machen, und das Gefühl, daß man ſie jetzt erſt recht zu machen verſteht, daß man das zweitemal bei weitem beſſer reiſen wird, als vorher.

## 2. Neue Darſtellung und Begründung.

Je weiter Fichte die Wiſſenſchaftslehre entwickelt und ſich durch ihre Aufgaben hindurchgearbeitet hat, um ſo mächtiger iſt er der Sache geworden, um ſo beſſer kann er ſie darſtellen; daher kommt immer von neuem das Bedürfniß, ſie wieder darzuſtellen. Und es iſt nicht bloß die Darſtellung, die erneut ſein will. Es liegt in der Natur und Methode der Wiſſenſchaftslehre, daß mit jedem Fortſchritte ihrer Entwicklung, mit jeder Löſung einer neuen Aufgabe ſich das Syſtem ſelbſt tiefer begründet. Indem wir von der theoretiſchen Wiſſenſchaftslehre fortſchreiten zur praktiſchen, vertieft ſich das Princip des geſammten Syſtems, und es erſcheint als die Quelle des Ganzen nicht mehr das theoretiſche Ich oder die Intelligenz, ſondern das praktiſche Ich oder der Wille. Und wiederum vertieft ſich das Syſtem, indem von der Sittenlehre fortgeſchritten wird zur Religionslehre, von dem Sittengeſetz zur moraliſchen Weltordnung, von dem ſittlichen Glauben zum religiöſen Glauben. Die Wiſſenſchaftslehre erfüllt darin nur das Geſetz und die Bedingungen jeder Entwicklung, daß in dem letzten Ergebniß das eigentliche Princip und der tiefſte Grund des Ganzen zum Vorſchein kommt. Daher iſt es ganz natürlich, daß bei Fichte mit dem Bedürfniß nach einer neuen Darſtellung der Wiſſenſchaftslehre zugleich das Bedürfniß nach einer tieferen Begründung derſelben zuſammentrifft, und daß dieſe beiden Antriebe ſich vereinigen, um das Werk immer wieder von neuem entſtehen zu laſſen. Unmittelbar nach der erſten Vollendung beginnen ſogleich dieſe neuen (doppelt motivirten) Verſuche, und immer wird das Werk wieder eingeſchmolzen und ein neuer Guß unternommen. Man würde das Werk und ſeine Entſtehungsweiſe verkennen, wollte man daraus ſchon auf einen veränderten Charakter der Wiſſenſchaftslehre oder auf ein neues Syſtem ſchließen.

Es iſt ganz charakteriſtiſch für Fichte und aus der eben gegebenen Erklärung vollkommen begreiflich, daß er ſeine beſten Einleitungen in die Wiſſenſchaftslehre erſt ſchreibt, nachdem er die Grundlage des geſammten Syſtems, die theoretiſche und praktiſche Wiſſenſchaftslehre, die Rechts- und Sittenlehre entwickelt hat; daß in demſelben Jahre (1797), welches die erſte Vollendung des Syſtems bezeichnet, jene beiden Einleitungen geſchrieben werden und zugleich der „Verſuch einer neuen Darſtellung der Wiſſenſchaftslehre".

Unſere geſchichtliche Darſtellung der fichte'ſchen Philoſophie hat einen Punkt erreicht, wo ſie innehalten und auf das entwickelte Syſtem zurückblicken muß. Nun hat in eben dieſem Punkte Fichte ſelbſt einen ſolchen Rückblick gegeben, der zugleich neue Entwicklungen vorbereitet. Daher können wir unſere Aufgabe erfüllen, indem wir zugleich in der Darſtellung des Philoſophen fortfahren.

Zu dieſem Zwecke verbinden wir zwei Schriften, von denen die erſte mit dem Höhepunkte der jenaiſchen Zeit, die zweite mit dem Anfange der berliner Periode zuſammenfällt: der ſchon genannte „Verſuch einer neuen Darſtellung der Wiſſenſchaftslehre" aus dem Jahre 1797 und der „ſonnenklare Bericht an das größere Publicum über das eigentliche Weſen der neueſten Philoſophie, ein Verſuch, die Leſer zum Verſtehen zu zwingen", aus dem Jahre 1801 *).

Beide Schriften haben denſelben Zweck einer neuen Darſtellung und dieſelbe Abſicht eindringlicher Belehrung, ſie nehmen den Leſer als einen zu unterrichtenden Schüler und brauchen die Form der unmittelbaren Anrede; der ſonnenklare Bericht iſt ſelbſt

*) Verſuch einer neuen Darſtellung u. ſ. f. S. W. I Abth. I Bd. Sonnenklarer Bericht u. ſ. f. S. W. I Abth. II Bd.

dialogiſch geſchrieben und nennt ſeine Abſchnitte „Lehrſtunden". Der Verſuch einer neuen Darſtellung aus dem Jahre 1797 iſt unvollendet (und bei dem erſten Capitel ſtehen) geblieben, die Atheismusſtreitigkeiten kamen dazwiſchen, und wir dürfen den ſonnenklaren Bericht als die Erneuerung und Vollendung jenes Verſuchs betrachten. Daraus erklärt ſich auch, warum wir erſt hier von dieſer Schrift reden, warum ſie von den gleichzeitigen „Einleitungen" *) in unſerer Darſtellung ſo weit abſteht. Während die Einleitungen geſchrieben ſind im unmittelbaren Rückblick auf die Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre, ſo ſteht der „Verſuch" in einem genauen Zuſammenhange mit der Grundlegung der Sittenlehre und erleuchtet wie dieſe das (im Weſen des Ich enthaltene) Princip der abſoluten Identität als die Wurzel alles Bewußtſeins.

## II.

## Verſuch einer neuen Darſtellung der Wiſſenſchaftslehre.

Der Verſuch geht aus von der bekannteſten Thatſache, dem empiriſchen Bewußtſein, der Vorſtellung gegebener Objecte, um daraus das Princip der Wiſſenſchaftslehre einleuchtend zu machen. Wir ſtellen dieſes oder jenes Object vor, wir können ebenſo gut ein anderes vorſtellen; wir verhalten uns in dieſem Vorſtellen thätig, und es hängt von unſerer Willkür ab, worauf wir dieſe Thätigkeit richten. Wir können ebenſo gut uns ſelbſt zum Object nehmen, dann geht unſere Denkthätigkeit in ſich ſelbſt zurück, wir handeln dann auf uns ſelbſt. Durch eine ſolche Handlung kann nur eine einzige Vorſtellung zu Stande kommen: die des Ich. Und die Vorſtellung des Ich kann nur zu Stande

*) Vergl oben Cap. II des vorigen Buchs. S. 461 flgd.

kommen, indem das Denken auf ſich ſelbſt geht, nur durch dieſen Act der Selbſtſetzung *).

Das Ich iſt Bewußtſein des eigenen Denkens. In dieſer Vorſtellung ſind wir ſowohl das denkende Subject als das gedachte Object. Nun muß doch, ſo ſagt man, das Ich ſein, um denken zu können; es muß ſein, um gedacht zu werden: alſo muß auch ein Sein oder Daſein des Ich vorausgeſetzt werden ſowohl dem denkenden Subject als dem gedachten Object. Aber das Ich kommt nur zu Stande durch den Act der Selbſtſetzung (das auf die eigene Thätigkeit gerichtete Denken). Was daher unſerem Bewußtſein allein vorausgehen kann, iſt nicht etwa ein Subſtrat, ſondern die Selbſtſetzung ohne deutliches Bewußtſein **).

Ohne Ich iſt demnach kein Bewußtſein, auch kein empiriſches möglich. Die Grundfrage heißt daher: wie iſt das Ich ſelbſt möglich? Es iſt nur dadurch möglich, daß das denkende Subject zugleich das gedachte Object iſt. Das Ich unterſcheidet ſich als denkendes von ſich als gedachtem. Wie iſt das Ich als denkendes Subject möglich? Wiederum dadurch, daß es ſich als ſolches zum Object macht, und ſo muß das Ich die Bedingung, unter der es ſein eigenes Object wird, erſt ſelbſt zum Object machen, und weil ſich dieſe Forderung in's Endloſe fortſetzt, ſo kommt jene Bedingung, unter der das Ich ſich objectiv (alſo Ich) wird, niemals zu Stande: das Ich und mit ihm das Bewußtſein iſt unmöglich ***).

Dieſes im Ich enthaltene Problem muß man ſich ganz deutlich machen, um ſeine Löſung zu begreifen. Hier iſt der Punkt, in welchem jener „Verſuch einer neuen Darſtellung" ſeine Bedeu-

*) Verſuch u. ſ. f. I Cap. Nr. I. S. 521—523.

**) Ebendaſelbſt. I. S. 523—525.

***) Ebendaſelbſt. Nr. II. 1 u. 2. S. 525—527.

tung hat. Das Ich iſt die Thätigkeit des ſich (se) Vorſtellens. Wir unterſcheiden in dieſem Act Subject und Object. Das Vorſtellende iſt Ich, das Vorgeſtellte iſt auch Ich. Nun iſt das Ich = ſich Vorſtellen. Was alſo vorgeſtellt werden ſoll, iſt das ſich Vorſtellen. Dieſes „ſich" (das Ich als Object) iſt immer wieder „ſich vorſtellen". Alſo wird vorgeſtellt das Vorſtellen des ſich Vorſtellens und ſo fort in's Endloſe: das Ich als Object oder als Vorgeſtelltes kann nie zu Stande kommen. Das Ich iſt das Vorſtellende. Es iſt nur Ich, indem es ſeine eigene Thätigkeit zum Object macht. Soll alſo das Vorſtellende gleich Ich ſein, ſo muß es ſein Vorſtellen vorſtellen und wiederum das Vorſtellen des Vorſtellens vorſtellen und ſo fort in's Endloſe: das Ich als Subject oder als Vorſtellendes kann nie zu Stande kommen. Es iſt als Subject und Object unmöglich, es kann weder das eine noch das andere ſein: es iſt überhaupt unmöglich.

Dieſes hier von Fichte entwickelte Problem hat ſpäter Herbart in ſeine Metaphyſik aufgenommen und daraus (gegen Fichte) die Folgerung gezogen, daß überhaupt das Ich ein unmöglicher Begriff ſei, der, um denkbar zu werden, einer Berichtigung und neuen Bearbeitung bedürfe.

Fichte macht den entgegengeſetzten Schluß. Das Ich iſt abſolut nothwendig. Das wirkliche Bewußtſein wäre unmöglich, wenn das Ich jene endloſe Reihe wäre. Das Bewußtſein iſt; daher kann die Bedingung ſeiner Unmöglichkeit nicht ſein; daher iſt die Bedingung, unter welcher das Ich in jene endloſe Reihe ſich auflöſt, unmöglich. Und worin liegt dieſe Bedingung? So lange Subject und Object im Bewußtſein geſchieden werden, iſt das Subject nicht unmittelbar auch das Object, und dieſes nicht unmittelbar auch das Subject; ſo lange iſt keines von beiden wirklich Ich; daher entſteht die endloſe Reihe, die das Ich un-

möglich macht. Aber dieſe Reihe (die Unmöglichkeit des Ich) iſt ſelbſt unmöglich, wenn Subject und Object nicht geſchieden, ſondern unmittelbar eines ſind, wenn das Ich nicht bloßes Subject, ſondern „Subject-Object", die abſolute Identität oder Vereinigung beider iſt. Das Bewußtſein, in welchem die Scheidung von Subject und Object ſtattfindet, iſt vermittelt und begründet. Das Bewußtſein, in welchem dieſe Scheidung nicht ſtattfindet, iſt urſprünglich und unmittelbar. Das unmittelbare Bewußtſein iſt Anſchauung, das urſprüngliche iſt Selbſtſetzung. Mithin iſt die Identität von Subject und Object die Selbſtanſchauung (intellectuelle Anſchauung), das Selbſtbewußtſein oder „die Ichheit". „Das Selbſtbewußtſein iſt unmittelbar, in ihm iſt Subjectives und Objectives unzertrennlich vereinigt und abſolut Eines." „Alles mögliche Bewußtſein ſetzt ein unmittelbares Bewußtſein, in welchem Subjectives und Objectives ſchlechthin Eines ſind, voraus; außerdem iſt das Bewußtſein ſchlechthin unbegreiflich *)."

Soll das Ich wirklich Princip und Grund ſein alles Bewußtſeins, ſo darf in ihm Sein und Thätigkeit (ſich ſetzen), Object und Subject in keiner Weiſe getrennt, ſondern beide müſſen als abſolut identiſch gefaßt werden: dieſe Identität gilt als der Angelpunkt des ganzen Syſtems.

## III.

## Der ſonnenklare Bericht.

In dem „ſonnenklaren Bericht" ſoll der Begriff der Wiſſenſchaftslehre ſo deutlich gemacht werden, daß er jedem, auch dem Uneingeweihten, einleuchtet. Eine ähnliche Abſicht hatte die „erſte

*) Ebendaſelbſt. Nr. II. 3. S. 527 — 530. Vergl. damit die „zweite Einleitung" in die Wiſſenſchaftslehre. S. oben III Buch. Cap. II. Nr. II. 1. S. 474 — 478.

Einleitung". Es handelt ſich nicht um die innere Entwicklung des Syſtems, ſondern um deſſen Aufgabe und Princip. Was die Faſſung der Aufgabe betrifft, ſo finden wir den ſonnenklaren Bericht genau ſo geſtimmt, als die Erläuterungen, die Fichte kurz vorher im Rückblick auf ſeinen religionsphiloſophiſchen Standpunkt gegeben hatte; was das Princip betrifft, ſo iſt ſeine Faſſung vollkommen dieſelbe als in dem „Verſuch einer neuen Darſtellung der Wiſſenſchaftslehre". Die Schrift liegt mithin ganz in der uns bekannten Richtung.

### 1. Leben und Wirklichkeit.

Die Wiſſenſchaftslehre verhält ſich in ihrem Denken nicht erſchaffend, ſondern bloß erklärend. Ueberhaupt kann das Denken nicht ſchaffen: eine ſolche Einbildung machte den Grundirrthum und die Selbſttäuſchung der früheren Metaphyſik. Was die Wiſſenſchaftslehre erklären will, iſt die Wirklichkeit, die uns gegebene, die für unſer Bewußtſein und in demſelben vorhandene, in welcher Ding und Bewußtſein unmittelbar beiſammen ſind: das Object der Wiſſenſchaftslehre iſt das wirkliche Bewußtſein oder die unmittelbare Erfahrung. Dieſe ſoll erklärt werden. Darum allein handelt es ſich. Je weniger wir auf unſere eigene Thätigkeit reflectiren, um ſo mehr gehen wir reflexionslos in das Object auf, um ſo mehr ſind wir darin begriffen, vertieft, in die Sache verſenkt, die uns eben darum als die volle Wirklichkeit erſcheint. Je mehr wir uns ſelbſt (in der Sache) vergeſſen, um ſo realer iſt das Object; um ſo lebensvoller unſer eigenes Daſein. Aufgehen in das Object heißt „Leben"; Nichtreflectiren auf die eigene Thätigkeit heißt aufgehen in das Object. Daher iſt die Selbſtvergeſſenheit das Kriterium, welches Wirklichkeit und Nicht-Wirklichkeit, Leben und Reflexion ſcheidet. Demnach gelten hier

im Sinne Fichte's folgende Begriffe für gleichbedeutend: Wirklichkeit, Realität, Leben, gemeines Bewußtsein, unmittelbare Erfahrung*).

2. Die Potenzen des wirklichen Bewußtseins.

Das Leben oder das lebendige wirkliche Bewußtsein beſteht in einer Mannigfaltigkeit von Beſtimmungen, die nothwendig mit einander verknüpft ſind. Dieſer Zuſammenhang macht das „Syſtem" des Lebens, das, wie jedes Syſtem, von gewiſſen Grundbeſtimmungen abhängt. Dieſe Beſtimmungen werden nicht künſtlich gemacht, ſie ſind; ſie werden auch nicht geändert, ſie ſind nothwendig: wir können nichts als vermöge des denkenden Bewußtſeins darauf reflectiren; die Reflexion kann nur zerlegen und begreiflich machen [„repräſentiren"], was ſie als Wirklichkeit vorfindet.

Wir leben; wir reflectiren auf unſer Leben und erheben uns dadurch auf eine höhere Lebensſtufe; wir reflectiren auf dieſe unſere Reflexion und erheben uns dadurch auf die höchſte. Dieſe Stufen nennt Fichte hier „Potenzen". Das Leben im eigentlichen Verſtande macht „das Syſtem der erſten Potenz", die Reflexion macht die höheren Potenzen, die als Reflexionsproducte zugleich Producte der Freiheit ſind. Die Reflexion iſt frei, ſie kann ſich über jede Stufe erheben und alſo in's Endloſe aufwärts ſteigen. Hier giebt es für die Willkür keine letzte Grenze, dagegen giebt es eine ſolche letzte Grenze in der Richtung nach unten. Wir können nicht tiefer hinabſteigen als bis zum Leben im Sinne der Realität. Dieſes Leben der erſten Potenz, das wir Realität, Thatſache des Bewußtſeins, Erfahrung nennen, iſt für (alle

*) Sonnenklarer Bericht u. ſ. f. Einleitung. I Lehrſtunde. S. W. I Abth. II Bd. S. 329—345.

Reflexion) die feste Grundlage, „der Fuß und die Wurzel alles Lebens". Wir leben: das ist das Erste. Wir wissen von uns als Lebendigen: das ist das Zweite. Wir wissen von uns als Wissenden, d. h. wir erheben uns auf den Standpunkt der (intellectuellen) Selbstanschauung: das ist das Dritte und Höchste *).

### 3. Die Wissenschaftslehre als Abbildung des wirklichen Bewußtseins.

Was wir auf der ersten Stufe sind ohne es zu wissen, das sind wir auf der höchsten Stufe mit Bewußtsein. Also ist klar, wie sich die höchste Stufe zur untersten verhält: wir sind auf beiden dasselbe, nur daß wir auf der höchsten Stufe, was wir sind, zugleich durchschauen. Die erste Stufe ist das lebendige wirkliche Bewußtsein; die höchste Stufe ist die Erkenntniß der ersten, das Wissen, dessen Gegenstand das wirkliche Bewußtsein (Erfahrung) ist, die Wissenschaft vom wirklichen Bewußtsein: Wissenschaftslehre. Es ist also klar, wie sich die Wissenschaftslehre zum wirklichen Bewußtsein und damit zur Wirklichkeit selbst verhält.

Das wirkliche Bewußtsein bildet ein System, das von gewissen Grundbestimmungen abhängt. Diese Bestimmungen liegen dem Bewußtsein jedes vernünftigen Wesens zu Grunde, nicht bloß dem menschlichen, noch weniger bloß dem individuellen; sie sind das Ursprüngliche in allem Bewußtsein, das kantische Apriori. Die Erkenntniß dieser Grundbestimmungen ist die Aufgabe der Wissenschaftslehre. Setzen wir nun, daß diese Bestimmungen selbst einen systematischen Zusammenhang haben, so ist die Aufgabe der Wissenschaftslehre deren vollständige systematische Ableitung; so ist die Wissenschaftslehre selbst, wenn sie ihre Aufgabe löst, „ein Abbild und Verzeichniß jener Grundbestimmungen",

*) Ebendaselbst. I Lehrstunde. S. 344—346.

„die getroffene und vollständige Abbildung des ganzen Grundbewußtseins"; sie ist das System der ersten Potenz, in's Bewußtsein erhoben, sie ist nichts anderes und will nichts anderes sein. Sie verhält sich demnach zum wirklichen Bewußtsein, wie die Demonstration eines Uhrwerks zur wirklichen Uhr, und es kann ihr so wenig einfallen, sich an die Stelle des wirklichen Bewußtseins zu setzen, als sie im Sinne hat, die Demonstration eines Uhrwerks, die Erklärung seines Mechanismus, für die wirkliche Uhr auszugeben. So denkt nicht die Wissenschaftslehre, so urtheilen über sie alle Gegner, die in dem gegebenen Falle die Demonstration der Uhr von der wirklichen Uhr in der That nicht zu unterscheiden vermögen *).

Die Differenzpunkte sind in einer treffenden Vergleichung eben so lehrreich als die Vergleichungspunkte. Die Wissenschaftslehre verhält sich zum wirklichen Bewußtsein nicht, wie der Uhrmacher zur Uhr oder der Künstler zu seinem Werk. Der Künstler erfindet das Werk zu einem vorher bestimmten Zweck nach gewissen Gesetzen. Die Wissenschaftslehre macht das Bewußtsein nicht, sie erfindet es nicht, es ist; sie verhält sich zu dem wirklichen Bewußtsein nacherfindend und nacherzeugend, sie läßt das Bewußtsein sich selbst erzeugen und entwickeln von seinem verborgenen Ursprunge an bis zu dem klaren und vollständigen Selbstbewußtsein, das zusammenfällt mit unserer gemeinen Erfahrung, dieser bekanntesten aller Thatsachen. Es handelt sich nur darum, daß die Wissenschaftslehre wirklich jenen verborgenen Punkt, die Quelle und den Ursprung trifft, von dem aus sich die Grundzüge des Bewußtseins entwickeln. Die Entwicklung macht sich von selbst, sobald die Quelle entdeckt ist. Nun

*) Ebendaselbst. II Lehrstunde. S. 346 — 56. Vgl. V Lehrst. S. 394.

erſcheint dieſe Entdeckung zunächſt wie ein „glücklicher Einfall", wie ein geniales „Errathen", wie ein bloßer Verſuch, von dem es ungewiß iſt, ob er ſich beſtätigt, ob er die Probe beſteht. Aber wenn er die Probe beſteht, ſo iſt es auch vollkommen gewiß, daß die Sache an der richtigen Stelle ergriffen wurde. Wenn von dem Punkte aus, den uns ein Zufall in unbekannter Gegend auffinden ließ, der Fluß beginnt und fortfließt bis er in das Meer einmündet, ſo iſt keine Frage, daß jener Punkt die Quelle des Stromes war. So trägt die Wiſſenſchaftslehre in ihrer eigenen Unterſuchung die Probe ihres Grundgedankens. Wenn von hier aus eine Entwicklung beginnt, die als nothwendiges Reſultat das wirkliche Bewußtſein ergiebt, ſo gilt jener Grundgedanke mit Recht als das Princip des Bewußtſeins. Dieſes Princip, welches die Unterſcheidung des Subjectiven und Objectiven und damit das thatſächliche Bewußtſein ermöglicht, iſt jene Identität des Subjectiven und Objectiven (das Subject-Object, das reine Ich oder die Ichheit), deren Bedeutung Fichte ſchon in der Grundlegung der Sittenlehre erleuchtet, in dem Verſuch einer neuen Darſtellung der Wiſſenſchaftslehre aus der Unmöglichkeit des Gegentheils bewieſen hatte, und die er hier in dem ſonnenklaren Bericht „das Unbedingte und Charakteriſtiſche des Selbſtbewußtſeins" nennt *).

Aus dieſer Grundanſchauung entwickeln ſich eine Reihe nothwendiger Handlungen, die das unmittelbare wirkliche Bewußtſein zur Folge haben. Die Wiſſenſchaftslehre iſt die Conſtruction dieſer Reihe. Kein Glied dieſer Reihe iſt ohne das andere, keins kann ohne das andere gefaßt werden **). Was in Wirklichkeit exiſtirt, iſt das Ganze, der Zuſammenhang aller Glieder, in

*) Ebendaſelbſt. III Lehrſtd. S. 356—380. Beſ. S. 362. 63.

**) Ebendaſelbſt. VI Lehrſtd. S. 380—394.

welchem das lebendige Bewußtſein beſteht; was die Wiſſenſchafts-lehre giebt, iſt die methodiſche Entwicklung der Reihe Glied für Glied. Hier ſieht man deutlich, wie die Wiſſenſchaftslehre mit dem wirklichen Bewußtſein übereinſtimmt und wie ſie von demſelben ſich unterſcheidet. Sie will das getroffene und vollſtändige Abbild des wirklichen Bewußtſeins enthalten: das iſt die Uebereinſtimmung beider. Aber das wirkliche Bewußtſein iſt auf einmal, gleichſam mit einem Schlage, was die Wiſſenſchaftslehre in einer Reihenfolge entwickelt; ſie verfährt in dem Setzen der einzelnen Beſtimmungen methodiſch, während ſich dieſe in dem wirklichen Bewußtſein unmethodiſch und unkritiſch alle beiſammen finden: das iſt die Differenz beider. Die Wiſſenſchaftslehre verhält ſich demnach zum wirklichen Bewußtſein, wie die Kosmogonie ſich verhalten will zum Univerſum, wie die Mathematik ſich in der That verhält zu unſerer ſinnlichen Größenanſchauung, wie z. B. das Maß der Linie ſich verhält zur wirklichen Linie: ſie iſt, um den Hauptgedanken der fichte'ſchen Schrift in aller Kürze zu geben, die Mathematik des wirklichen Bewußtſeins. Daher iſt ſie ihrer Abſicht und Leiſtung nach dem gewöhnlichen Bewußtſein ſo wenig entfremdet, daß ſie vielmehr eine „für den gemeinen Menſchenverſtand wohlwollend geſinnte und die Rechte deſſelben ſichernde Philoſophie, und jede andere, die ihr in dieſer Abſicht zuwider iſt, eine Gegnerin des gemeinen Verſtandes iſt*)."

Das gewöhnliche Bewußtſein handelt nach nothwendigen Geſetzen, es kennt dieſe Geſetze (d. h. ſich ſelbſt) nicht; es weiß nicht, was es thut. Wiſſen, was man thut, iſt eine nothwendige Aufgabe aller bewußten Weſen. So lange dieſe Aufgabe

*) Ebendaſelbſt. V Lehrſt. S. 394 — 402. S. 395.

nicht gelöst ist, sind wir preisgegeben dem Spiele des Zufalls und der Herrschaft des Schicksals. Diese Aufgabe löst die Wissenschaftslehre. Das ist ihre ganze Bedeutung. Sie ist darum nicht bloß das höchste wissenschaftliche Uebungsmittel zur Stärkung des Geistes und zur Selbständigkeit des Charakters, sondern auch das beste Erziehungsmittel zur Lebensweisheit; „durch sie wird das Menschengeschlecht von dem blinden Zufalle erlöst und das Schicksal wird für dasselbe vernichtet*)."

### 4. Die Gegner der Wissenschaftslehre.

Aus diesem Begriff der Wissenschaftslehre folgt nun von selbst, welche Gegner sie hat und behält. Alle, die nicht einsehen, daß es sich in der Wissenschaftslehre keineswegs um etwas dem gewöhnlichen Bewußtsein absolut Neues und Fremdes, keineswegs um ein anderes Bewußtsein, sondern lediglich um die Einsicht in das gegebene, wirkliche Bewußtsein handelt: um das Wissen des eigenen nothwendigen Thuns, um das Wissen vom Wissen. Sie kennen und empfinden die Aufgabe der Wissenschaft nicht, darum verstehen sie nicht die der Wissenschaftslehre. „Ihr habt," so wendet sich Fichte unmittelbar an diese Gegner, „in eurem Leben nicht gewußt, und wißt daher gar nicht, wie Einem zu Muthe ist, der da weiß." Es ist ihnen nicht um „das Innere eines Wissens, dasjenige, auf welchem allein es beruht, daß ein Wissen, eine Ueberzeugung, eine Unerschütterlichkeit des Bewußtseins stattfindet", sondern lediglich um die äußere Oberfläche des Wissens, um den bloß „historischen Glauben" zu thun, der stückweise die todten Reste des Wissens einsammelt. So haben sie auch die Wissenschaftslehre beurtheilt

*) Ebendaselbst. VI Lehrst. S. 403 — 410.

als „einen Brocken aus dem kantiſchen Strome, oder aus dem Strome des empiriſchen Lebens", als eine Art Pſychologie; ſie haben dabei „jeden Biſſen" der Wiſſenſchaftslehre für das Ganze genommen und nun über die unverſtändliche Sprache, die Widerſprüche, die paradoxen Sätze nicht genug klagen können.

Wer eine Sache nicht verſteht, handelt rechtſchaffen, wenn er ſie aufgiebt und ſich nicht weiter darum kümmert. Die Philoſophie iſt durch die Wiſſenſchaftslehre ſo weit gediehen, daß keiner, dem dieſe ein verſchloſſenes Buch bleibt, in jener etwas auszurichten vermag. Daher ſollten die Gegner der Wiſſenſchaftslehre unter den Schulphiloſophen ihr Unvermögen richtig erwägen und aufhören, die Philoſophie als Geſchäft zu treiben. Das Beiſpiel des halliſchen Jacob, der angefangen hat, ſich mit Nationalökonomie abzugeben, iſt achtungswerth und nachahmungswürdig; „die Abicht, Buhle, Bouterweck, Heuſinger, Heydenreich, Snell, Ehrhard Schmid" mögen es beherzigen. Es giebt in der Welt noch andere nützliche Geſchäfte, als da ſind „Brillenſchleifen, Forſtverwaltung, Landrecht, Versmacherei, Romanſchriftſtellerei, geheime Polizei, Viehzucht u. ſ. f.*)"

### 5. Fichte und Nikolai.

Dem gelehrten Unverſtande bleibt die Wiſſenſchaftslehre verſchloſſen, nicht dem gemeinen Verſtande, ſobald dieſer wiſſenſchaftlich über ſich ſelbſt nachdenkt. Wenn ihm das Bedürfniß und die Fähigkeit zu einer ſolchen wiſſenſchaftlichen Selbſterkenntniß abgeht, ſo wird der gemeine Verſtand zum platten, der, unfähig in die Tiefe zu blicken, an der Oberfläche der Dinge haftet und nun die oberflächlichſte Vorſtellungsweiſe für die voll-

*) Ebendaſelbſt. Nachſchrift an die Philoſophen von Profeſſion, die bisher Gegner der Wiſſenſchaftslehre geweſen. S. 410—420. S. 419.

kommenſte und ſich ſelbſt für den Inbegriff aller Weisheit hält. Dieſe Einbildung ſeiner Vollkommenheit hält gleichen Schritt mit der Unfähigkeit ſich ſelbſt zu begreifen; wo dieſe ihren Culminationspunkt erreicht, zeigt ſich auch jene auf ihrem Gipfel; dann wird die Einbildung der eigenen Vortrefflichkeit zum eingewurzelten Grundſatz, wonach der platte Verſtand alles beurtheilt, nur daß bei ſeiner gänzlichen Unfähigkeit zur Selbſterkenntniß ihm dieſer Grundſatz nie zum Bewußtſein kommt; er hat ihn und handelt ſtets danach, ohne zu glauben, daß er ihn hat. Im Gegentheil er hält ſich für ein Muſter nicht bloß der Weisheit, ſondern zugleich der Beſcheidenheit; und da jener Grundſatz nur der Selbſterkenntniß weichen kann, ſo bleibt er auf dem Gipfel des platten Verſtandes unabänderlich ſtehen, und man kann daraus den ganzen Charakter des letzteren ableiten in allen ſeinen Aeußerungsweiſen. Den Typus dieſes platten Verſtandes in aller ſeiner Hohlheit und Selbſtgefälligkeit ſieht Fichte vor ſich in Friedrich Nikolai, dem Altmeiſter der deutſchen Aufklärerei. Unter den Gegnern der Wiſſenſchaftslehre gab es keinen, der platter, zu ihrem Verſtändniß unfähiger, in der Art ſie zu beurtheilen unwiſſender, geiſtloſer, dreiſter geweſen wäre, als dieſer Friedrich Nikolai. Die ordinärſten Einwände auf flacher Hand brachte er in der Form elender Späße und mit dem Anſpruche vor, die Sache damit gerichtet und für immer abgeurtheilt zu haben *). Aehnlich war er ſchon mit Kant, Goethe, Schiller umgegangen.

*) Das Ich will alles in ſich begreifen, alſo, ſchließt Nikolai, unter anderem auch die wilde Schweinskeule. Wenn nun der Philoſoph die wilde Schweinskeule verzehrt, ſo ißt er ſich ſelbſt! Das nennt Nikolai Fichte ad absurdum führen. Und ſo, wie Nikolai, urtheilen noch heute manche unſerer Philoſophen von Profeſſion, die ich zu nennen wüßte, wenn etwas daran läge.

dieſes Zeitalters kommt, jede ächte Erhebung des Menſchen in Religion, Kunſt, Philoſophie und damit auch den Geiſt der Wiſſenſchaftslehre zu faſſen; hier findet Fichte ſeinen verächtlichſten und wegen der niedrigen Denkweiſe hartnäckigſten Gegner. Wenn er in ſeiner „Appellation" von ächten Atheiſten geredet habe, ſo habe er ganz eigentlich Nikolai gemeint und die, welche ihm gleichen *).

*) Ebendaſelbſt. Cap. XII. S. 59. V Beilage (zum IX Capitel) S. 88.

# Zweites Capitel.

## Die Bestimmung des Menschen: I. das Problem. Zweifel und Wissen.

### I.

### Aufgabe und Charakter der Schrift.

Der Begriff der Wissenschaftslehre umfaßt ein System, das vom theoretischen Ich zum praktischen (moralischen) und von diesem zum religiösen oder, kurzgefaßt, (in der Betrachtung des Ich) vom Wissen zum Glauben fortschreitet. Der Rückblick auf die Wissenschaftslehre soll sich auf die Entwicklung des Systems in seinem ganzen Umfange erstrecken. Diese Forderung erfüllt Fichte in seiner „Bestimmung des Menschen": die Schrift giebt einen umfassenden Blick auf das ganze System und enthält zugleich eine weitere Entwicklung der Glaubenstheorie, in welcher letzteren Rücksicht Fichte selbst gerade auf diese Untersuchung hinweist*).

Dadurch ist der (ihrem Zeitpunkt entsprechende) Charakter der Schrift bestimmt. Sie bildet das nächste Glied in der Fortsetzung der religionsphilosophischen Untersuchungen; sie gehört zugleich in die Gruppe jener zusammenfassenden Schriften, welche

*) Die Bestimmung des Menschen. Berlin 1800. S. W. I Abth. II Bd. Vgl. oben Schluß des vorigen Buchs. S. 794.

die Summe des ganzen Syſtems enthalten; ſie iſt in dieſer Gruppe die wichtigſte und darum unter allen Schriften des Philoſophen eine der lehrreichſten und didaktiſch beſten. Sie theilt mit dem Verſuch einer neuen Darſtellung der Wiſſenſchaftslehre, der ihr vorausgeht, und mit dem ſonnenklaren Bericht, der ihr nachfolgt, die eroteriſche Abſicht und die katechetiſche Form. Das erſte Buch iſt in der Weiſe eines Selbſtgeſprächs geſchrieben und erinnert ſeiner ganzen Natur nach lebhaft an die Meditationen Descartes', das zweite iſt dialogiſch, in ähnlicher Weiſe als der ſonnenklare Bericht. In ſeiner Charakteriſtik der beiden Grundſyſteme des menſchlichen Denkens erinnert das erſte Buch an den Gedankengang der erſten Einleitung in die Wiſſenſchaftslehre, welche jene Syſteme als Dogmatismus und Idealismus einander entgegengeſetzt hatte.

Die Grundlegung der Sittenlehre, der Verſuch einer neuen Darſtellung der Wiſſenſchaftslehre, der ſonnenklare Bericht kommen darin überein, daß in die abſolute Identität des Subjectiven und Objectiven das Weſen des Ich und das Princip alles Bewußtſeins geſetzt werden müſſe. Was dieſe Identität bedeutet, iſt nirgends lichtvoller entwickelt als in dem zweiten Buch der Beſtimmung des Menſchen. Hier iſt das Identitätsprincip, das ſchon in der ganzen Anlage der Wiſſenſchaftslehre feſtſteht, nicht bloß formulirt, ſondern die Formel iſt ausgerechnet. Darin liegt eines der größten eigenthümlichen Verdienſte dieſer Schrift, die übrigens in der Art und Weiſe, wie ſie jene Identität dem Bewußtſein zu Grunde legt, ganz in den uns bekannten Ideengang der Sittenlehre eingeht.

Die Frage nach der Beſtimmung des Menſchen fällt zuſammen mit der Frage nach unſerem Weſen, unſerem wahren Sein, unſerer Realität. Die Frage nach dem Realen in uns erweitert

ſich zu der Frage nach dem Realen überhaupt. Was iſt das wahrhaft Reale? Wie allein können wir es erfaſſen? Das Problem, womit die neuere Philoſophie begann, die alte carteſianiſche Frage: „was bin ich?" bildet das Grundthema der fichte'ſchen Schrift. Ich will wiſſen, was ich bin, nicht auf Grund fremder Anſichten, ſondern durch eigenes Nachdenken. Ich will es ſelbſt erforſchen durch eine vorurtheilsfreie, ſorgfältige, ſtrenge Unterſuchung.

## II.

## Der Standpunkt des Zweifels.

### 1. Das Syſtem der Natur.

Die nächſte Richtſchnur zur Löſung dieſer Frage bietet uns die unmittelbare Erfahrung, vermöge deren wir Dinge außer uns, eine Welt, uns ſelbſt als einen Theil der Welt vorſtellen. Von dieſer Erfahrung gehen wir aus und ergänzen ſie durch nothwendige Schlüſſe zu einem Syſtem. Wir ſind Dinge im Zuſammenhang der Dinge. Wir verſtehen das eigene Weſen um ſo beſſer, je gründlicher wir die Natur der Dinge einſehen. Alſo die erſte Auflöſung unſerer Frage geſchieht aus dem Begriff der Natur oder des Univerſums, wie wir dieſen Begriff zu denken durch die Thatſachen der Erfahrung ſelbſt genöthigt ſind.

Wir finden uns unter Objecten, deren jedes nach ſeinen Eigenſchaften und nach dem Grade derſelben durchgängig beſtimmt iſt als dieſe einzelne Erſcheinung; jede dieſer Erſcheinungen iſt der Verwandlung und dem Wechſel unterworfen, ſie iſt entſtanden, alſo geworden, alſo verurſacht; die ganze Natur lebt in einem beſtändigen Wechſel ihrer Erſcheinungen, dieſer Wechſel geſchieht durchgängig nach dem Geſetze der Cauſalität und bildet daher eine in's Endloſe laufende Kette von Urſache und Wirkung.

Jede Urſache iſt Kraft, jede (durchgängig beſtimmte) Erſcheinung iſt hervorgebracht durch ihre eigene Kraft, die aber nur wirken kann im Zuſammenhange mit allen übrigen. So iſt die Natur ein ſtreng geſetzliches Syſtem wirkſamer Kräfte, ein ſtreng geſetzlicher Zuſammenhang von Erſcheinungen, indem auch nicht das Kleinſte geändert werden kann, ohne das Ganze zu ändern.

Jede Erſcheinung iſt eine (vorübergehende) Aeußerung nothwendig wirkender Naturkräfte. Eine ſolche Naturerſcheinung iſt auch der Menſch, er iſt eine denkende Natur; in ihm wirken die bildende, organiſirende, denkende Naturkraft harmoniſch zuſammen; er iſt nicht bloß, wie die rohe Materie, ſondern er iſt lebendig; er lebt nicht bloß, wie die Pflanze, ſondern iſt zugleich ein ſich frei bewegender lebendiger Körper; er hat nicht bloß Selbſtbewegung, wie das Thier, ſondern er denkt: er iſt und weiß, daß er iſt; in ihm kommt die Natur zum Bewußtſein und verdoppelt dadurch ihr eigenes Sein. Der Menſch weiß ſein eigenes Daſein, er weiß ſich als ein beſonderes, beſchränktes Naturweſen. Das Beſchränkte iſt die nothwendige Folge eines Beſchränkenden; es iſt ein Begründetes und fordert nothwendig einen Grund, es iſt ein Beſonderes und fordert nothwendig ein Allgemeines. Das Allgemeine verhält ſich zum Beſonderen als Grund zur Folge. Der Satz des Grundes macht daher den Uebergang von dem Beſonderen zum Allgemeinen: dieſen Uebergang macht das menſchliche Bewußtſein und muß ihn machen, indem es vom Standpunkte ſeines beſchränkten Daſeins oder ſeiner Individualität aus die Welt betrachtet. Jeder erkennt ſich als ein beſtimmtes Product nothwendig wirkender Naturkräfte.

Dieſe Kräfte wirken in uns; ſie ſind unſere eigenen Kräfte. Wir haben ein unmittelbares Bewußtſein unſeres Seins, unſerer Kraft, unſerer Wirkſamkeit. Dieſe unſere Wirkſamkeit,

ſofern wir derſelben unmittelbar bewußt ſind, heißt Wille; jede Wirkſamkeit ſetzt ein Streben voraus, das Bewußtſein unſeres Strebens heißt Begierde oder Neigung; unſere Kräfte ſind verſchiedene und können gegeneinander ſtreben, ſo daß keine zur entſchiedenen Wirkſamkeit kommt, das giebt die Unentſchloſſenheit des Willens; eine Kraft ſiegt über die andere, das macht den Willensentſchluß; alle unſere Kräfte ſtreben (nicht gegen einander, ſondern) harmoniſch, ſo entſteht die Willensrichtung, die wir ſittlich nennen, der tugendhafte Wille; die niedere Kraft ſiegt über die höhere, ſo entſteht in uns ein Gefühl der Niederlage, das wir als Reue bezeichnen; das Streben unſerer ganzen Natur im Einklang ihrer Kräfte, dieſe „ſittliche Willensrichtung" bildet unſeren Grundtrieb, und das Bewußtſein dieſes Grundtriebes nennen wir „Gewiſſen". So erklärt das Naturſyſtem auch die ſittliche Welt oder ſcheint dieſelbe zu erklären *).

## 2. Die Verneinung der Freiheit als Folge des Naturſyſtems.

Was auch geſchieht, geſchieht nothwendig nach dem Naturgeſetz. Unter dieſem Geſichtspunkt iſt das ſittliche Handeln ebenfalls eine naturnothwendige Aeußerung. Darum giebt es hier keine Unabhängigkeit und Freiheit des Willens. Wir können von ſittlichen und unſittlichen, edlen und unedlen Naturen, von Reue und Gewiſſen, aber nicht von Verſchuldung und Zurechnung reden. Der Wille handelt, wie er unter den gegebenen Bedingungen der in uns wirkſamen Kräfte handeln muß. Möglich, daß dieſe Kräfte ungehindert ſich entfalten; möglich, daß ſie durch entgegenwirkende Kräfte eingeſchränkt und gehemmt, möglich auch,

*) Die Beſtimmung des Menſchen. Erſtes Buch. Zweifel. S. 169—189.

daß ſie durch deren größere Gewalt überwunden und unthätig gemacht werden. Im erſten Fall iſt der Zuſtand unſerer Kräfte frei, im zweiten gehemmt, im dritten gezwungen. Es giebt eine Freiheit des Könnens, nicht des Wollens. Und da unſere Kraft ſtets beſchränkt iſt durch das Maß der Individualität, ſo giebt es keine unbedingte Freiheit des Könnens, alſo überhaupt keine unbedingte Freiheit. Unſere Kraft iſt ſelbſt nur eine Aeußerung der Naturkraft, keine freie, ſondern eine durch den Weltzuſammenhang vollkommen bedingte Aeußerung derſelben. Wir ſind, was wir ſind. An dieſem unſerem durch das Naturgeſetz beſtimmten Sein können wir nichts ändern. Es iſt ſchlechterdings unmöglich, daß unſer eigenes Selbſt etwas anderes iſt oder aus ſich macht, als es von Natur iſt. Unter dieſem Geſichtspunkte giebt es eigentlich keine Beſtimmung, ſondern nur eine Beſtimmtheit des Menſchen.

### 3. Die Forderung der Freiheit.

Wir haben aus der Natur der Dinge unſer eigenes Weſen begriffen. Dieſes Naturſyſtem befriedigt unſeren Verſtand, denn es beſteht in einer wohlgeordneten Kette bündiger Schlüſſe, die ausgehen von der Thatſache der Erfahrung. Doch iſt etwas in uns, das dieſem Syſteme widerſtreitet und ſich gegen die nothwendigen Folgerungen deſſelben unwillkürlich ſträubt: gegen die Conſequenz, die unſer Weſen für die Aeußerung einer fremden Kraft, für deren bedingte Aeußerung und unſere Willensfreiheit demnach für nichtig erklärt, woraus von ſelbſt die Unmöglichkeit folgt, uns zu ändern*).

Was wir dieſem Syſtem entgegenſetzen, iſt zunächſt eine auf das bloße Gefühl von uns ſelbſt gegründete Forderung: wir wol-

*) Ebendaſelbſt. I Buch. S. 189—191.

len nicht bloß Naturproducte, ſondern ſelbſtändige, freie Weſen ſein, die den letzten Grund ihrer Beſtimmungen in ſich ſelbſt tragen, die ſich ſelbſt beſtimmen und zu dem machen, was ſie werden. Alles gewordene Sein iſt eine Folge, die einen Grund vorausſetzt. Wir müſſen uns daher, um jener Forderung entſprechen zu können, zwei Arten des Seins zuſchreiben, von denen das erſte den alleinigen Grund des zweiten ausmacht, die ſich zu einander verhalten, wie das Vorbild zum Nachbilde. Wenn wir mit voller Freiheit aus uns ſelbſt ein Vorbild machen und dieſes Vorbild in unſerem wirklichen Daſein ausführen, ſo wäre die Forderung erfüllt, die ſich gegen das Syſtem der bloßen Naturnothwendigkeit erhebt. Jenes Vorbild iſt der frei entworfene Zweck, alſo der Zweckbegriff, den die Intelligenz macht. Wenn wir unſer Sein durch unſer Denken beſtimmen und unſer Denken ſich ſelbſt beſtimmt, ſo ſind wir frei im geforderten Sinne des Wortes *).

### 4. Die entgegengeſetzten Syſteme der Natur und Freiheit.

#### Der Zweifel.

Jetzt ſtehen zwei Syſteme einander gegenüber und wir haben die Wahl zwiſchen beiden: auf der einen Seite das Syſtem des Weltganzen, in welchem wir ſelbſt bloße Naturerſcheinung, unſere Intelligenz bloße Naturäußerung iſt, unſer Denken bloß das Zuſehen hat, unſere Erkenntniß lediglich ein Abbild des Univerſums iſt nach der Richtſchnur und auf Grund der Erfahrung; auf der andern Seite ein Syſtem unſerer Freiheit aus dem Standpunkte des unmittelbaren Selbſtbewußtſeins, in welchem wir un-

*) Ebendaſelbſt. I Buch. S. 191—195.

ſer eigenes Vorbild ſind, dieſes Vorbild kraft unſerer Intelligenz ſelbſt hervorbringen, kraft unſeres Willens ſelbſt verwirklichen.

Das Naturſyſtem muß das Freiheitsſyſtem im Princip und darum in allen ſeinen Folgerungen verneinen. Das Freiheitsſyſtem bejaht das Naturſyſtem bis auf einen gewiſſen Punkt, in welchem der volle Gegenſatz erſcheint. Nach dem Naturſyſtem kann die Intelligenz nur abbildend wirken; das Freiheitsſyſtem fordert, daß ſie vorbildend wirkt: es fordert die Unabhängigkeit der Intelligenz von der Natur, den Gedanken als Princip des Werdens. In dieſem Punkte liegt die Differenz. Bejahen wir das Naturſyſtem, ſo müſſen wir dieſe Unabhängigkeit verneinen und mit ihr unſere Freiheit, ſo befriedigen wir den Verſtand gegen die Stimme des unmittelbaren Selbſtbewußtſeins; bejahen wir unſere Freiheit, ſo müſſen wir jene Unabhängigkeit behaupten, die dem Naturſyſteme widerſtreitet. Gründe auf beiden Seiten, Gewißheit auf keiner. Wir haben die Wahl und mit ihr die Qual, die Qual des Zweifels, indem wir nicht wiſſen, ob wir den Verſtand auf Koſten des Herzens oder umgekehrt die Forderungen des Herzens im Widerſtreit mit dem Verſtande befriedigen ſollen. Wir bleiben im „Zweifel“ und können den Kämpfen und der Unruhe deſſelben nur ein Ende machen durch volle Gewißheit. Da wir uns bei den Folgerungen nicht haben beruhigen können, ſo ſehr uns ihre Folgerichtigkeit einleuchtet, ſo müſſen wir das Princip unterſuchen. Das Naturſyſtem gründet ſich auf die Thatſache unſerer Erfahrung. Worauf gründet ſich dieſe Thatſache? Dieſe Frage iſt nicht unterſucht. Hier ſtoßen wir auf die unergründete Prämiſſe des ganzen Syſtems.

Wir haben unſeren Standpunkt bisher in der Erfahrung genommen und von hier aus das Naturſyſtem mit aller Folgerichtigkeit entworfen. Jetzt müſſen wir unſeren Standpunkt ſo neh-

men, daß die Erfahrung ihm gegenüberliegt, wir müſſen uns alſo über den bisherigen Standpunkt erheben. Dort war unſer Gegenſtand die Natur, unabhängig von uns, die Natur an ſich; jetzt ſoll unſer Object unſere Vorſtellung der Natur, die Thatſache unſerer Erfahrung ſelbſt ſein. Wir erheben uns damit von der dogmatiſchen Betrachtung der Dinge zur Aufgabe der Wiſſenſchaftslehre und ſehen zugleich, wie die Löſung dieſer Aufgabe abſolut nothwendig iſt, um aus dem Zweifel zur Gewißheit zu kommen.

## II.

## Der Standpunkt des Wiſſens.

### 1. Das unmittelbare Selbſtbewußtſein und die Empfindung.

Wie komme ich zur Erfahrung? Die Erfahrung ſtellt unmittelbar Dinge außer uns vor und lebt in deren Betrachtung. Wie komme ich dazu, Dinge außer mir vorzuſtellen? Ich würde ſie nie vorſtellen, wenn ich ſie nicht ſehen, hören, fühlen u. ſ. f. könnte; ich komme zur Erfahrung, wie es ſcheint, bloß durch meine Sinnesempfindung. Aber was ich empfinde, ſind nicht Dinge außer mir, ſondern bloß Affectionen in mir, meine eigenen Empfindungszuſtände. Alle meine Wahrnehmung iſt bloß Wahrnehmung des eigenen Zuſtandes. Alſo iſt die erſte Bedingung aller Erfahrung, daß ich meinen eigenen Zuſtand wahrnehme, daß ich von dieſer Wahrnehmung weiß. Ich kann mein Sehen nicht ſehen, mein Hören nicht hören u. ſ. f., ich weiß von meiner Sinneswahrnehmung nur dadurch, daß ich mir derſelben unmittelbar bewußt bin. Ich bin meiner Wahrnehmung, alſo meiner ſelbſt unmittelbar bewußt. Dieſes unmittelbare Bewußtſein meiner ſelbſt iſt daher die ausſchließende Bedingung alles an-

deren Bewußtſeins. Wie aber wird aus dem unmittelbaren Bewußtſein meiner Wahrnehmung, aus der bloßen Wahrnehmung meines eigenen Zuſtandes ein Wahrnehmungsobject außer mir, wie ich es in der Erfahrung vorſtelle? Wie komme ich zu dieſer Erfahrung *)?

2. Verbreitung der Empfindung. Fläche, Raum.

Jede meiner Empfindungen iſt unmittelbar und einfach, gleichſam ein mathematiſcher Punkt; ich kann daher viele verſchiedene Empfindungen nur nacheinander haben. Ich habe z. B. den Empfindungszuſtand roth; in der Erfahrung erſcheint mir etwas Rothes, ich nehme roth wahr als Eigenſchaft eines Objects, eines Körpers, alſo ausgebreitet über eine Fläche, und kann es nur in dieſer räumlichen Ausdehnung wahrnehmen. Wie aber komme ich dazu, den mathematiſchen Punkt meiner Empfindung auszudehnen, denſelben über eine Fläche zu verbreiten, neben einander zu ſtellen, was doch in mir nacheinander folgt? Man ſage nicht, daß hier ein Sinn dem andern, etwa das Taſten dem Sehen, zu Hülfe komme, denn jeder Sinn braucht dieſelbe Hülfe; kein Empfindungszuſtand, welcher Art er auch ſei, iſt Flächenwahrnehmung. Auch das Bewußtſein der eigenen Ausdehnung, des eigenen materiellen Leibes erklärt in dieſem Falle nichts, weil es ebenſo ſehr der Erklärung bedarf, weil es das zu Erklärende iſt **).

Ich empfinde bloß, was ich auf eine Oberfläche ſetze. Was hinter dieſer Oberfläche liegt, empfinde ich nicht, aber ich bin gewiß, daß auch dort wieder eine wahrnehmbare Fläche, wieder etwas Empfindbares iſt, daß kein Theil des wahrgenommenen

*) Ebendaſelbſt. II Buch. Wiſſen. S. 199—202.

**) Ebendaſelbſt. II Buch. S. 202—208.

Objects, kein Theil der unendlich theilbaren Masse unempfindbar ist, und so verbreite ich die Empfindung nicht bloß über eine bestimmte Fläche, sondern durch den unendlichen Raum; ich mache meine subjectiven Empfindungen zu objectiven Eigenschaften und setze den Raum als deren Träger.

Ich verbreite meinen Empfindungszustand, der bloß mathematischer Punkt ist, über eine Fläche; ich nehme auch jenseits dieser Fläche Empfindbares an und füge also zu der Empfindung, die ich habe, eine andere hinzu, die ich nicht habe; ich verbreite das Empfindbare durch den unendlichen Raum, den ich selbst nicht empfinde. Nur auf diese Weise verwandelt sich meine Empfindung in etwas Empfindbares außer mir, die Wahrnehmung meines eigenen Zustandes in die Wahrnehmung eines äußeren Gegenstandes, das unmittelbare Bewußtsein meiner selbst in das Bewußtsein von Gegenständen außer mir, d. h. in Erfahrung. Die ganze Frage läßt sich daher in die Formel fassen: wie wird die Empfindung räumlich? Wie folgt aus dem unmittelbaren Selbstbewußtsein der Raum?*).

### 3. Das unmittelbare Selbstbewußtsein als Bewußtsein der Dinge.

Ich habe thatsächlich nur das unmittelbare Bewußtsein meiner selbst, ich habe kein anderes, keines von Dingen außer mir; auch habe ich kein Organ für solche Dinge, keiner meiner Sinne giebt mir die Vorstellung eines Gegenstandes; ich habe überhaupt kein allgemeines Wahrnehmungsvermögen, sondern nur bestimmte Empfindungen, Empfindungszustände, besondere Bestimmungen des inneren Sinnes. Ich habe kein Bewußtsein der Dinge, aber ich brauche ein solches Bewußtsein; es kann

*) Ebendaselbst. II Buch. S. 208 — 212.

mir auch durch kein Organ gegeben werden, denn ich habe kein ſolches Organ; ich kann daher ein ſolches Bewußtſein nur aus meinem Selbſtbewußtſein erzeugen. Das Selbſtbewußtſein iſt das Erſte, das Bewußtſein der Dinge iſt das Zweite; jenes iſt das erzeugende, unmittelbare, dieſes das erzeugte, vermittelte Bewußtſein*).

a. Die ſpontane Erzeugung des Gegenſtandes.

Nun erſcheinen mir in der Erfahrung die Gegenſtände als von außen gegeben, und es iſt keineswegs von meiner Willkür abhängig, ob ich dieſe Vorſtellung habe oder nicht. Mithin iſt die Erzeugung dieſer Vorſtellung kein willkürliches Product, ich bin mir des erzeugenden Actes nicht bewußt, ich entſchließe mich nicht dazu und überlege nicht erſt, ob ich dieſe Handlung vollziehen ſoll. Der erzeugende Act iſt daher reflexionslos, er iſt nicht frei, ſondern „ſpontan". Unwillkürlich denke ich zu meiner Empfindung den Gegenſtand hinzu als Grund der Empfindung. Der ſpontane Denkact geſchieht alſo nach dem Satze des Grundes, nach dem Geſetze der Cauſalität. Meine Empfindung iſt, ſie war nicht immer, ſie iſt geworden, alſo verurſacht; ich bin mir derſelben als der meinigen, als meines Zuſtandes, aber ich bin meiner nicht als der Urſache dieſes Zuſtandes bewußt; daher denke ich dieſe Urſache als eine „fremde Kraft"**).

b. Das Geſetz der Cauſalität.

Aus dem unmittelbaren Selbſtbewußtſein entſteht demnach das Bewußtſein der Dinge nach dem Geſetze der Cauſalität und vermöge deſſelben. Woher aber habe ich den Begriff des Grundes? Nicht aus meiner Empfindung, die erſt in Folge jenes

*) Ebendaſelbſt. II Buch. S. 212—216.

**) Ebendaſelbſt. II Buch. S. 216—218.

Begriffs als eine gewordene oder begründete erscheint, noch weniger aus den Dingen außer mir, die erst in Folge jenes Begriffs (als Grund meiner Empfindung) gesetzt werden. Ich kann diesen Begriff nicht aus Bedingungen schöpfen, die durch ihn selbst bedingt sind. Der Begriff der Ursache ist daher nicht abstrahirt, nicht vermittelt, sondern unmittelbar: er ist eine „Grundwahrheit" und mein Wissen davon ein „unmittelbares Wissen" *).

Wie verhält sich nun dieses unmittelbare Wissen der Causalität zu dem unmittelbaren Selbßbewußtsein und dem Bewußtsein der Dinge? Dem unmittelbaren Selbstbewußtsein geht kein Bewußtsein vorher, es ist schlechthin das Erste. Zwischen dieses Bewußtsein und das der Dinge (Gegenstände außer uns) fällt kein Bewußtsein in die Mitte, das an das erste Glied das zweite anknüpfen und den Uebergang machen könnte von dem einen zum andern: kein Bewußtsein vermittelt diesen Uebergang, keine Reflexion erzeugt die Vorstellung des Gegenstandes. Das Bewußtsein meines Zustandes und das Bewußtsein des Gegenstandes sind daher durch nichts auseinandergehalten; sie fallen zusammen in einen und denselben Act. Ich erzeuge die Vorstellung des Gegenstandes nach dem Gesetze der Causalität, aber nicht durch dasselbe. Das Bewußtsein dieses Gesetzes entsteht mir erst dadurch, daß ich nach ihm handle, erst dadurch, daß ich mir meines Verfahrens bewußt werde. Das Wissen der Causalität soll unmittelbar sein; jetzt erscheint es als vermittelt. Es ist zugleich unmittelbar und nicht unmittelbar. Wie ist das möglich **)?

c. Das Bewußtsein des eigenen Thuns als eines Gegebenen.

Die Causalität, nach deren Gesetz ich die Vorstellung des

*) Ebendaselbst. II Buch. S. 218 — 220.

**) Ebendaselbst. II Buch. S. 220.

Gegenstandes erzeuge, ist meine nothwendige Handlung, mein (durch keine Reflexion vermitteltes, also) unmittelbares Thun. Nun bin ich meiner selbst unmittelbar bewußt, sowohl meines Leidens als meines Handelns. Es giebt daher zwei Bestandtheile des unmittelbaren Selbstbewußtseins: mein Leiden und mein Thun; das Leiden ist meine Empfindung, mein Zustand; das Thun ist meine Erzeugung (der Vorstellung) des Gegenstandes nach dem Satze des Grundes. Dieses Thun ist durch kein Bewußtsein vermittelt, es geschieht unmittelbar und reflexionslos; daher bin ich mir in diesem Thun desselben nicht als meiner Handlung bewußt, ich weiß daher auch den Gegenstand nicht als mein Product, sondern bloß als mein Object; ich habe kein Bewußtsein von meiner Erzeugung (der Vorstellung) des Gegenstandes; ich habe daher bloß ein Bewußtsein (der Vorstellung) des Gegenstandes, ein Bewußtsein des Dinges. Mein Thun fällt daher für mich einfach zusammen mit dem Object. Das unmittelbare Bewußtsein meines Thuns ist zunächst das unmittelbare Bewußtsein der Dinge: das ist das Erste. Dann werde ich mir hinterher durch Reflexion meines Thuns als eines solchen bewußt: das ist das Zweite.

Die Causalität ist mein eigenes nothwendiges und unmittelbares Handeln. Die Frage nach dem Wissen von dieser Causalität fällt daher zusammen mit der Frage nach dem Bewußtsein meines eigenen unmittelbaren Thuns. Dieses Thuns bin ich mir unmittelbar und nicht unmittelbar bewußt: unmittelbar, denn es ist *mein* Thun; mittelbar, denn ich werde mir desselben erst nachträglich bewußt. So muß es sein und so ist es. Beide Sätze müssen gelten, und sie können nur dann in gleicher Weise gelten, wenn die Sache sich so verhält: ich bin mir meines Thuns unmittelbar bewußt, aber nicht als eines solchen, also

nur als eines gegebenen, vorhandenen; es schwebt mir vor, es ist mein Gegenstand. Ich bin mir meines Thuns als Gegenstandes unmittelbar bewußt (nicht des Gegenstandes als meiner That), d. h. ich bin mir einfach des Gegenstandes außer mir unmittelbar bewußt. Ich würde mir desselben nie unmittelbar bewußt sein, wenn er nicht in Wahrheit mein eigenes Thun wäre (d. h. etwas, das mir nothwendiger Weise unmittelbar gewiß ist und nur so gewiß sein kann). Hier leuchtet ein, daß ich in der Vorstellung der Gegenstände keineswegs über mein Bewußtsein hinausgehe, und daß es überhaupt kein Bewußtsein giebt, das über sich selbst hinausgehen könnte *).

### 4. Das Bewußtsein eines von uns unabhängigen Seins.

Dem widerstreitet in einem noch nicht erklärten Punkte die Thatsache unserer Erfahrung, unserer unmittelbaren Vorstellung der Dinge. Die Dinge außer uns erscheinen uns nicht bloß als unabhängig von unserem Thun, sondern auch als unabhängig von unserem Leiden, von unserem Zustande, von unserer Empfindung: sie erscheinen unabhängig von unserem Sein überhaupt. In der That also scheint unser Bewußtsein, indem es die Dinge außer sich so vorstellt, über sich selbst hinauszugehen, und was in der Natur unseres Bewußtseins in Wahrheit unmöglich sein soll, das erscheint in der alltäglichen Erfahrung fortwährend als wirklich. Indem wir Dinge außer uns vorstellen, erscheinen sie uns als völlig unabhängig von unserem Sein; sie schweben uns in dieser ihrer Selbstständigkeit vor, und wir erscheinen uns selbst als der Spiegel, der sie empfängt und abbildet **).

*) Ebendaselbst. II Buch. S. 221 — 222.

**) Ebendaselbst. II Buch. S. 223 — 224.

a. Die Intelligenz als Object der Anschauung.

Hier kommen wir auf den Kern der Sache. In der Erfahrung sind wir uns der Dinge als eines von uns völlig unabhängigen Seins unmittelbar bewußt. Nun aber können wir nur des eigenen Seins unmittelbar gewiß sein. Beide Sätze gelten und können nur dann in gleicher Weise gelten, wenn es sich mit unserem Sein ebenso verhält, wie vorher mit unserem Thun. Ist uns ein fremdes (von uns unabhängiges) Sein unmittelbar gewiß, so ist dasselbe unfehlbar unser eigenes Sein, das wir aber nicht als solches erkennen, das wir vielmehr durch unser eigenes Wesen genöthigt sind, als ein unabhängiges Object außer uns vorzustellen. Woher diese Nöthigung?

Unser Sein besteht im Wissen, in der Intelligenz. Das Wesen der Intelligenz besteht im Sichwissen, in der absoluten Identität des Subjectiven und Objectiven; das Wesen des Bewußtseins besteht in der Trennung des Subjects und Objects: daher kann jene Identität (das absolut Eine), die Wurzel alles Bewußtseins, uns nicht selbst zum Bewußtsein kommen. Die ursprüngliche Einheit liegt dem Bewußtsein zu Grunde, dieses selbst besteht in dem ursprünglichen Getrenntsein des Subjectiven und Objectiven. Daher muß dem subjectiven Bewußtsein das eigene Sein als ein von ihm getrenntes, unterschiedenes, unabhängiges Object erscheinen. Dieses Object ist das Wissen selbst, die Intelligenz. „Dein Wissen als Objectives stellt sich vor dich selbst, vor dein Wissen als Subjectives hin und schwebt demselben vor, freilich ohne daß du dieses Hinstellens dir bewußt werden kannst." „Das Subjective erscheint als der leidende und stillhaltende Spiegel des Objectiven; das letztere schwebt dem ersten vor*)." Das Subjective ist mithin das unmittelbare Be-

*) Ebendaselbst. II Buch. S. 226.

wußtſein eines Seins außer ſich. Dieſes unmittelbare Bewußtſein iſt Anſchauung. Die Anſchauung eines Seins außer uns iſt äußere Anſchauung, und dadurch entſteht überhaupt erſt die Möglichkeit äußerer Wahrnehmung und äußerer Sinne.

b. Der Raum als Intelligenz.

Dieſe äußere Anſchauung, die nichts anderes iſt als der Ausdruck jener urſprünglichen Trennung des Subjectiven und Objectiven, womit alles Bewußtſein anhebt und worin es beſteht, iſt darum der nothwendige und unveränderliche Zuſtand des Bewußtſeins. Dieſen unveränderlichen Zuſtand kann das Bewußtſein nicht aufheben, denn es kann ſein eigenes Sein nicht vertilgen; es kann daher nur innerhalb deſſelben thätig ſein. Nun können wir unſerer Anſchauung nur bewußt werden, indem wir dieſelbe in Thätigkeit ſetzen; ſie verändert ſich innerhalb des unveränderlichen Zuſtandes, d. h. „ſie ſchwebt innerhalb des Unveränderlichen von einem veränderlichen Zuſtande fort zu einem andern veränderlichen.“ Dieſes Fortſchweben erſcheint als „ein Linienziehen“. Jenes Unveränderliche (die äußere Anſchauung ſelbſt) erſcheint daher als etwas, in welchem man nach allen Richtungen hin Linien ziehen und Punkte machen kann, d. h. als Raum*).

Was wir als Sein außer uns anſchauen, iſt unſer eigenes Sein, das Wiſſen, die Intelligenz. Der Raum iſt das angeſchaute Wiſſen, die angeſchaute Intelligenz, darum iſt er durchſichtig und vollkommen klar, wie dieſe. Es iſt „das Bild unſeres nicht hervorgebrachten, ſondern angeſtammten Wiſſens überhaupt, von welchem alles beſondere Denken nur die Erneuerung und weitere Beſtimmung iſt.“ „Der erleuchtete, durchſichtige, durchgreifbare und durchdringliche Raum, das reinſte Bild mei-

*) Ebendaſelbſt. II Buch. S. 227 — 228.

nes Wiſſens, wird nicht geſehen, ſondern angeſchaut, und in ihm wird mein Sehen ſelbſt angeſchaut. Das Licht iſt nicht außer mir, ſondern in mir, und ich ſelbſt bin das Licht."

Hier iſt die wahre Quelle der Vorſtellungen von Dingen außer uns. „Dieſe Vorſtellung iſt nicht Wahrnehmung, du nimmſt nur dich ſelbſt wahr; ſie iſt ebenſo wenig Gedanke, die Dinge erſcheinen dir nicht als ein bloß Gedachtes. Sie iſt wirklich und in der That abſolut unmittelbares Bewußtſein eines Seins außer dir, ebenſo wie die Wahrnehmung unmittelbares Bewußtſein deines Zuſtandes iſt. Laß dich nicht durch Sophiſten und Halbphiloſophen übertäuben: die Dinge erſcheinen dir nicht durch einen Repräſentanten; des Dinges, das da iſt und ſein kann, wirſt du dir unmittelbar bewußt, und es giebt kein anderes Ding, als das, deſſen du dir bewußt wirſt. Du ſelbſt biſt dieſes Ding; du ſelbſt biſt durch den innerſten Grund deines Weſens, deine Endlichkeit, vor dich ſelbſt hingeſtellt und aus dir ſelbſt herausgeworfen; und alles, was du außer dir erblickſt, biſt immer du ſelbſt." „Die Anſchauung iſt ein thätiges Hinſchauen deſſen, was ich anſchaue, ein Herausſchauen meiner ſelbſt aus mir ſelbſt: Heraustragen meiner ſelbſt aus mir ſelbſt durch die einige Weiſe des Handelns, die mir zukommt, durch das Schauen. Ich bin ein lebendiges Sehen. Ich ſehe = Bewußtſein. Ich ſehe mein Sehen = Bewußtes. Darum iſt auch dieſes Ding dem Auge deines Geiſtes durchaus durchſichtig, weil es dein Geiſt ſelbſt iſt*)."

### 5. Die Außenwelt als Product des Ich.

#### a. Maſſe.

Das unmittelbare Selbſtbewußtſein iſt Bewußtſein meines

*) Ebendaſelbſt. II Buch. S. 228. 229.

leidenden Zuſtandes (Empfindung), meines Thuns, meines Seins (Intelligenz). Mein Thun erſcheint als etwas Gegebenes d. h. als Object außer mir, als Ding. Mein Sein (Intelligenz) erſcheint als ein von mir unabhängiges Sein, als Object, das mir vorſchwebt, als Raum. Das unmittelbare Bewußtſein meines Thuns und Seins giebt daher die Anſchauung äußerer Gegenſtände, die Vorſtellung der Dinge im Raum. Was den Raum erfüllt, iſt Maſſe, Körperwelt. Ich bin vermöge des unmittelbaren Selbſtbewußtſeins Anſchauung einer Körperwelt. Wie verhält ſich zu dieſer Anſchauung die Wahrnehmung meines Zuſtandes, meine Empfindung?

b. Kraft.

Die Dinge im Raum haben in Rückſicht ihrer Größe, Geſtalt, Lage und Entfernung beſtimmte räumliche Verhältniſſe, die nur erkannt werden durch unſere meſſende und ordnende Vergleichung. Dieſe Vergleichung iſt keine Anſchauung, kein unmittelbares Bewußtſein, ſondern ein Urtheilen und Denken. Und das Princip dieſer Beurtheilung ſind unſere Affectionen, der Grad und die Stärke unſerer Eindrücke. Von unſerer Affection ſchließen wir auf das Afficirende als deren Grund; von der Stärke des Eindrucks ſchließen wir auf die Kraft des (afficirenden) Gegenſtandes. Die Kraft iſt ein erſchloſſenes, gedachtes Object, ein Begriff, den wir auf Grund der Empfindung mit dem Objecte der Anſchauung (der Maſſe) verbinden. So verknüpft das Denken die Empfindung mit der Anſchauung und überträgt jene auf dieſe: ſo entſteht die Vorſtellung einer mannigfaltigen im Raume wirkſamen Körperwelt und damit jene Erkenntniß der Dinge, die wir als Erfahrung bezeichnen *).

*) Ebendaſelbſt. II Buch. S. 230 — 240.

### 6. Das Ich als Empfinden, Anschauen, Denken. Das Wissen als Traum.

Diese Erfahrung mit allen ihren Objecten, die gesammte Außenwelt, ist ein Product unserer Empfindung, unserer Anschauung, unseres Denkens. In der That haben wir in der Vorstellung dieser von uns unabhängigen Welt nirgends unser Bewußtsein überschritten: sie entsteht bloß durch unser Bewußtsein, sie ist ein Abbild unserer selbst, eine bloße Vorstellung, ein Bild, ein Schatten. Alle Objecte unseres Wissens sind Bilder, die wir nur darum für Wirklichkeit halten, weil wir nicht wissen, daß wir es sind, die sie erzeugen und bilden. So sind sie gleich den Traumbildern. Wir träumen die Welt. Unsere Anschauung ist Traum, unser Denken ist der Traum dieses Traumes. Als das einzig Reale, so scheint es, bleibt nichts übrig als unser Ich. Aber dieses Ich selbst ist nur empfindend, anschauend, denkend; es ist nur Bewußtsein seines Empfindens, Anschauens, Denkens: ein unmittelbares oder vermitteltes Bewußtsein, es ist selbst mithin nur eine Modification des Bewußtseins, eine solche, die jedes bestimmte Bewußtsein begleitet, in jeder Vorstellung gegenwärtig, aber ohne dieselbe für sich nichts ist, als eine aus den Vorstellungen abstrahirte Allgemeinheit, eine Art Sammelbegriff, ein bloßer Gedanke ohne alle Realität. Auf dem Standpunkte des Wissens giebt es nur Vorstellungen, nur Bilder, nirgends etwas wahrhaft Reales, weder außer uns noch in uns. Alles Wissen ist Abbildung; es wird in aller Abbildung etwas gefordert, das dem Bilde entspreche, etwas Reales an sich. Aus dem Wissen entsteht immer nur Wissen: daher kann die Forderung nach dem wahrhaft Realen durch das bloße Wissen nie befriedigt werden *).

*) Ebendaselbst. II Buch. S. 240—247.

Das System der bloßen Naturnothwendigkeit, in dem unser Denken zuerst seine Befriedigung suchte, konnte die Forderung der Freiheit nicht erfüllen, sondern derselben nur widersprechen: darum verfiel es dem Zweifel. Das System des Wissens, welches die Thatsache der Erfahrung aus unserem Selbstbewußtsein begründet, giebt uns die Freiheit, aber es nimmt uns die Realität und verwandelt damit auch die Freiheit in einen bloßen Traum. Ist der Mensch ein bloßes Naturproduct, so hat er keine Bestimmung, die man im Ernste so nennen könnte. Ist die Welt und unser Ich keine wahrhafte Realität, so kann ebenso wenig von einer Bestimmung des Menschen geredet werden. Um die wahrhafte Wirklichkeit als solche und mit ihr die Bestimmung des Menschen zu erfassen, reicht das Wissen nicht hin. Das System des Wissens wird daher einer Ergänzung bedürfen, die zugleich eine Vertiefung ist.

# Drittes Capitel.

## Die Bestimmung des Menschen: II Lösung des Problems aus dem Standpunkte des Glaubens.

### I.

### Der Begriff des Glaubens.

#### 1. Das vorbildliche Handeln (das praktische Ich).

Das Vorgestellte ist nichts Reales an sich, aber es wird in ihm etwas Ursprüngliches und Reales gefordert, das außer der Vorstellung liegt und unabhängig ist von dieser, das auch ohne sie besteht und von ihr nicht verändert wird, zu dem sich die Vorstellung bloß zusehend verhält. Alle unsere Vorstellungen sind bedingt durch uns selbst. Daher kann das Reale nur in unserem ursprünglichen, von allen Vorstellungen unabhängigen Sein gesucht werden.

Was wir ursprünglich und unabhängig von allen Vorstellungen (Objecten) sind, können wir nur durch uns selbst d. h. nur in Folge unserer eigenen Thätigkeit sein. Nun ist das Ich zugleich Subject und Object; es ist zugleich denkend und gedacht. Wir sind daher selbständig, wenn wir von beidem, von unserem Denken und Sein, die alleinige Ursache sind, wenn wir mit voller Freiheit Begriffe entwerfen und ein diesen Begriffen ent-

ſprechendes Sein (einen außer dem Begriff liegenden Zuſtand) hervorbringen. Das hervorgebrachte Sein verhält ſich zu dem frei entworfenen Begriff, wie das Nachbild zu dem Vorbilde; das Vorbild iſt der Zweckbegriff, das Nachbild iſt deſſen Verwirklichung. Dieſe Verwirklichung fordert eine reelle Kraft, die ſich zu dem Zweckbegriff verhält, wie das Können zum Wollen. Unſer ſelbſtändiges Sein, in welchem allein wir zunächſt das Reale ſuchen, iſt mithin ein Thun, welches mit voller Freiheit (unabhängig von allen Vorſtellungen und Objecten) Zwecke ſetzt und ausführt.

Nun iſt freilich der Zweck auch eine Vorſtellung, ebenſo die Handlung, die aus ihr entſpringt und der Trieb zu einer ſolchen Handlung, und man könnte daher leicht einwenden, daß wir dieſe unſere Selbſtändigkeit auch nur vorſtellen und damit von neuem in jene Traum- und Scheinwelt gerathen, die keine Realität in ſich hat und dem Zweifel verfällt. Auch läßt ſich keinem wehren, daß er dieſe Reflexion macht (denn die Reflexion iſt eine Sache der Willkür) und den Zweifel in's Endloſe fortſetzt.

Indeſſen iſt der Zweckbegriff von jenen Vorſtellungen, denen der Kern der Realität fehlt, ſehr verſchieden. Dieſe Vorſtellungen waren Abbilder und immer wieder Abbilder; alles Wiſſen beſtand im bloßen Abbilden. Der Zweckbegriff iſt nicht Abbild, ſondern Vorbild. Wenn wir uns nur theoretiſch verhielten, ſo würden wir bloß Abbilder haben. Daß wir Zwecke ſetzen und Vorbilder entwerfen, iſt ſchon ein Beweis, daß wir nicht bloß theoretiſch ſind; das Vermögen der Zwecke ſtammt aus unſerem praktiſchen Weſen; wir haben uns mit dem Zweckbegriff in das praktiſche Gebiet unſerer Intelligenz verſetzt, wir ſind nicht mehr im Reiche des bloßen Wiſſens, in der Welt der Abbilder; daher kann uns auch der Zweifel, der dem Abbilde gegenüber entſteht

und dort in's Endloſe fortgehen kann, hier nicht mehr treffen und einholen *).

### 2. Der Glaube als urſprüngliche Gewißheit.

Der Zweckbegriff, von dem wir reden, iſt kein relativer und bedingter Zweck, den wir aus anderen Vorſtellungen zuſammenſetzen und ableiten; er iſt der Ausdruck unſerer urſprünglichen und unbedingten Selbſtthätigkeit, unſeres wahrhaft unabhängigen Seins, nicht eine Folge, ſondern der Grundzug unſeres praktiſchen Weſens. Wir können daher dieſen Zweck auch nicht vermitteln, bedingen, ableiten, ſondern ſeiner, wie unſerer ſelbſt, nur unmittelbar gewiß ſein. Wir können ihn nicht theoretiſch abbilden, ſondern nur praktiſch nachbilden d. h. verwirklichen. Daher iſt dieſer Zweck kein Gegenſtand des Wiſſens, ſondern des Glaubens im Sinne der urſprünglichen, unmittelbaren Gewißheit.

Wenn das Wiſſen unſere einzige Handlungsweiſe wäre, ſo gäbe es bloß Abbilder, alſo nichts Reales. Wenn es kein abſolutes Vorbild gäbe, ſo wären alle Abbilder grundlos und leer. Erſt durch das Vorbild (welches von keinem Abbilde herſtammt), durch das abſolute Vorbild, kommt Realität in die Abbilder. Aus unſerem urſprünglichen, ſelbſtthätigen, praktiſchen Weſen kommt der Zweckbegriff und mit ihm das Vorbild. Von hier entſpringt daher alle Realität. Aus der unmittelbaren Gewißheit unſeres Zwecks, unſerer Beſtimmung, die eines iſt mit unſerem Weſen, mit unſerem Triebe nach abſoluter Selbſtthätigkeit, mit dem Gefühl dieſes Triebes: aus dieſem Glauben ſtammt die Gewißheit aller Realität, ſo weit wir derſelben gewiß ſind. Das Reale wird nicht gewußt, es wird geglaubt. Ohne der Realität eines Objects, gleichviel welches, gewiß zu ſein, giebt es keine wahr-

*) Die Beſtimmung des Menſchen. III Buch. Glaube. S. 248—254.

hafte Ueberzeugung. Daher ist jene ursprüngliche Gewißheit der Grund aller Gewißheit, der Glaube der Grund aller Ueberzeugung. Und da die Gewißheit unseres absoluten Zweckes zusammenfällt mit der Gesinnung, so konnte Fichte sagen: „alle meine Ueberzeugung ist nur Glaube, und sie kommt aus der Gesinnung, nicht aus dem Verstande."

Die Realität kann nie demonstrirt, sondern nur geglaubt werden. Auch die natürliche Ansicht hält an der Realität der Dinge fest nicht aus theoretischen Gründen, sondern aus praktischen, aus Interesse für eine Realität, die man hervorbringen will, — „der Gute, schlechthin um sie hervorzubringen; der Gemeine und Sinnliche, um sie zu genießen." Aus dem Glauben, aus der Gesinnung, aus dem Gewissen stammt alle Wahrheit. So verhält es sich mit allen Menschen, welche je das Licht der Welt erblickt haben. „Auch ohne sich dessen bewußt zu sein, fassen sie alle Realität, welche für sie da ist, lediglich durch den Glauben, und dieser Glaube dringt sich ihnen auf mit ihrem Dasein zugleich, ihnen insgesammt angeboren." „Wir werden alle im Glauben geboren *)."

### 3. Wissenschaftslehre und Glaubensphilosophie.

#### Jacobi und Fichte.

Hier stimmt Fichte wörtlich überein mit Jacobi. Wir heben diesen Punkt hervor, in welchem die Wissenschaftslehre ihrerseits sich augenscheinlich der jacobi'schen Glaubensphilosophie annähert. Der erste Berührungspunkt beider lag in dem Urtheile über die kantische Philosophie, von der Jacobi zuerst eingesehen hatte, daß sie völliger Idealismus sei und das Reale als solches in seiner Unabhängigkeit vom Ich verneinen müsse und in der That ver-

*) Ebendaselbst. III Buch. S. 254 — 255.

neine. Das war auch Fichte's Meinung und er rühmte in seiner zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre gerade in diesem Punkte Jacobi als seinen Vorgänger. Nur daß er die kantische Lehre aus demselben Grunde bejahte und fortzubilden suchte, aus dem Jacobi sie verwarf. Das war ihr Gegensatz, dessen sich Jacobi stets deutlich bewußt blieb. Er setzte der kritischen Auflösung der Realität den unmittelbaren Glauben an dieselbe entgegen. Dieser Glaubenstheorie meinte Fichte, als er in die religiösen Fragen tiefer eindrang, sich wirklich zu nähern, und er sah damals seinen Abstand von Jacobi für weit kleiner an, als der letztere selbst. Keinen Philosophen nach Kant hat Fichte so anerkannt als diesen. In dem sonnenklaren Bericht stellt er Jacobi neben Kant als „einen gleichzeitigen Reformator der Philosophie", und in der Schrift über Nikolai nennt er ihn „einen der ersten Männer des Zeitalters, eines der wenigen Glieder in der Ueberlieferungskette der wahren Gründlichkeit"*). Uebrigens hatte Fichte schon in seiner Grundlegung der praktischen Wissenschaftslehre die Geltung der Realität für das Ich aus dem Gefühle erklärt, freilich zunächst nur phänomenologisch, aber er hatte bedeutsam hinzugefügt: „an Realität überhaupt, sowohl die des Ich als des Nicht-Ich, findet lediglich ein Glaube statt**)." In der That sind die Glaubenstheorien Jacobi's und Fichte's, so ähnlich sie in manchen Sätzen erscheinen mögen, in der Wurzel verschieden. Bei Fichte ist der Glaube durchaus praktisch motivirt, bei dem andern ist er unmittelbar theoretisch.

---

*) Vgl. oben Buch III. Cap. II. Nr. II. 3 b. S. 481 flgd. Fichte's sonnenkl. Bericht. S. W. I Abth. II Bd. S. 334. Fr. Nicolai's Leben u. s. s. Cap. VI. Anmerk. S. W. III Abth. III Bd. S. 31 flgd.

**) Vgl. oben Buch III. Cap. II. Nr. III. 4. S. 586.

### 4. Leben und Glaube.

Auf dem Standpunkte des bloßen Lebens war es unsere Selbstvergessenheit, welche macht, daß die Objecte, in die wir versenkt sind, für uns den Charakter voller und alleiniger Realität haben*); dann kommt die Reflexion, welche die Realität der Objecte in bloße Vorstellung auflöst und macht, daß es auf dem Standpunkte des Wissens nichts wahrhaft Reales für uns giebt. Auf dem ersten Standpunkte gilt die Realität (der Objecte) nur phänomenologisch, auf dem zweiten Standpunkte gilt sie gar nicht; auf keinem von beiden giebt es eine an sich gültige, von unserer Vorstellungsweise unabhängige Realität. Eine solche Realität giebt es erst und allein auf dem Standpunkte des Glaubens, des Gewissens, der Gewißheit unseres Handelns und unseres Zwecks. Das Gewissen allein ist jener feste unverrückbare Punkt, in dem alle wahrhafte Realität beruht, an den sich alle Realität der Objecte anknüpft; auch die des Lebens wird erst von hier aus bestätigt. Die Selbstvergessenheit ist die Wurzel der natürlichen Ansicht der Dinge; die Selbstgewißheit ist die Wurzel der Glaubensansicht, in welcher das Reale als solches erfaßt wird; die natürliche Ansicht geht allem Wissen vorher, die Glaubensansicht geht über alles Wissen hinaus: in der Bejahung der Realität stimmen beide zusammen.

Das Gewissen entscheidet endgültig über Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit. Es ist gewiß, was ich thun soll; es ist gewiß, daß ich dem Gebote der Pflicht gehorchen soll. Was diesen Gehorsam ermöglicht, was in ihm als Bedingung zu seiner Erfüllung vorausgesetzt wird, das ist eben so wahr und gewiß. So

*) Sonnenklarer Bericht. Vgl. oben Cap. I. Nr. III. 1. S. 805 flgd.

weit die nothwendigen Forderungen des Gewiſſens ſich erſtrecken, ſo weit erſtreckt ſich mit abſoluter Gewißheit das Gebiet der Realität. Was fordert das Selbſtbewußtſein? Das war die Grundfrage der Wiſſenſchaftslehre. Was fordert das Gewiſſen (die ſittliche Selbſtgewißheit)? Das iſt die Grundfrage der Glaubenslehre*).

## II.

## Die Objecte des Glaubens.

### 1. Die Realität der Sinnenwelt.

Das Gewiſſen fordert mit der Erfüllung der Pflicht zugleich die Realität der Objecte, auf welche die Pflicht ſich bezieht. Die Pflicht der Selbſterhaltung hat keinen Sinn, wenn der Leib, das phyſiſche Bedürfniß, der Nahrungstrieb, die Objecte dieſes Triebes, Speiſe und Trank u. ſ. f. bloße Vorſtellungen ſind und keine wirklichen Dinge. Sie ſind wirkliche Dinge. Das Gewiſſen realiſirt die Vorſtellung der Sinnenwelt. So gewiß die Pflicht exiſtirt unabhängig von meiner Vorſtellung, ſo gewiß exiſtirt unabhängig von dieſer auch das Object der Pflicht. Die Pflicht, andere Weſen meines Gleichen als vernünftige und ſelbſtſtändige Weſen zu behandeln, hat keinen Sinn, wenn dieſe Weſen nur Schatten meiner Einbildung, nur meine Vorſtellungen und nicht in Wahrheit wirkliche Perſonen außer mir wären. Sie ſind wirkliche Perſonen. Das Gewiſſen realiſirt dieſe Vorſtellung. Schon das Rechtsgefühl gründet ſich auf den Glauben an dieſe Realität. Unmöglich kann ich von anderen die Achtung meiner Freiheit als Recht in Anſpruch nehmen, ohne ihnen das Vermögen dieſer Achtung, alſo auch das Vermögen mich zu verletzen und damit eigene Selbſtändigkeit und Realität zuzuſchrei-

*) Ebendaſelbſt. III Buch. Nr. I. S. 259.

ben, ohne alſo an ihre Realität zu glauben. Selbſt der äußerſte Idealiſt, der alle Dinge und ſich ſelbſt für bloße Vorſtellungen erklärt, will von anderen keineswegs als bloße Vorſtellung behandelt ſein; er will nicht, daß andere willkürlich und gewaltthätig in ſeine Exiſtenz eingreifen, er bekennt dadurch, daß er ſich und die anderen nicht für bloße Vorſtellungen, ſondern für wirkliche Weſen hält, von deren Realität er überzeugt iſt.

### 2. Die praktiſchen Beweisgründe der Realität des Nicht-Ich.

Unter den Einwänden auf flacher Hand, die man der Wiſſenſchaftslehre von jeher gemacht und gewöhnlich in plumpeſter Weiſe ausgedrückt hat, war es ſtets eine beſonders beliebte Inſtanz, daß Hunger und Durſt das Ich am beſten von der Realität des Nicht-Ich überzeugen können, und wenn es noch immer nicht genug überzeugt ſei, ſo thue man gut, ihm handgreiflich zu Leibe zu gehen, wenn nicht gar den Schädel einzuſchlagen, um die Realität des Nicht-Ich außer allen Zweifel zu ſetzen. Dieſe Argumente ad hominem ſind nicht theoretiſche, ſondern praktiſche Beweiſe für die Realität der Dinge; dieſe praktiſchen Beweiſe läßt Fichte nicht nur gelten, ſondern braucht ſie ſelbſt gegen den bloßen Idealismus des Wiſſens. Wer daher der Wiſſenſchaftslehre ſolche Einwürfe macht, in der Einbildung, ſie damit zu überraſchen, der beweiſt bloß, daß er Fichte nicht geleſen und darum von ihm nicht gelernt hat, dieſe Einwürfe richtig zu machen, womit ſie freilich aufhören, Einwürfe zu ſein.

Auf Grund des Gewiſſens bin ich von meiner Realität überzeugt, darum auch von der Realität anderer vernünftiger Weſen außer mir, von der Realität der gegenſeitigen Einwirkung dieſer Vernunftweſen, von der Realität des Mediums dieſer Ein-

wirkung, von der Realität der Sinnenwelt. „Wir sind genöthigt anzunehmen, daß wir überhaupt handeln und daß wir auf eine gewisse Weise handeln sollen; wir sind genöthigt, eine gewisse Sphäre dieses Handelns anzunehmen: diese Sphäre ist die wirkliche und in der That vorhandene Welt, so wie wir sie antreffen; und umgekehrt, diese Welt ist absolut nichts anderes als jene Sphäre und erstreckt auf keine Weise sich über sie hinaus. Von jenem Bedürfnisse des Handelns geht das Bewußtsein der wirklichen Welt aus, nicht umgekehrt von dem Bewußtsein der Welt das Bedürfniß des Handelns; dieses ist das erste, nicht jenes, jenes ist das abgeleitete. Wir handeln nicht, weil wir erkennen, sondern wir erkennen, weil wir zu handeln bestimmt sind; die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft*)."

### 3. Der irdische Weltzweck. Das Weltbeste.

Meine Handlung geht auf einen Zweck, den sie verwirklichen will: sie will einen Zustand hervorbringen, der wirklich sein soll in der Zukunft. Ihr Object und ihr Schauplatz ist die Welt; sie geht daher auf einen künftigen Weltzustand, sie will die Welt verändern, und zwar in der Richtung, welche der sittliche Endzweck vorschreibt, d. h. sie will die Welt verbessern; ihr Zweck ist der künftige bessere Weltzustand, also die nothwendige Veränderung (Verbesserung) des vorhandenen.

Das pflichtmäßige Handeln steht darum in der Ueberzeu-

*) Ebendaselbst. III Buch. Nr. I. S. 260 — 263.

„Unsere Welt ist das versinnlichte Material unserer Pflicht; dieß ist das eigentlich Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung." Ueber den Grund unseres Glaubens u. s. f. S. W. II Abth. III Bd. S. 185.

gung, daß dieſe vorhandene wirkliche Welt verbeſſerungsbedürftig iſt. Sie iſt es, ſo weit der Blick reicht. Ein großer Theil der Menſchheit liegt noch außerhalb aller Cultur, in den Feſſeln der rohen Naturgewalt, in der Wildheit des Daſeins; innerhalb der Civiliſation, welche Völker vereinigt und Staaten gebildet hat, bekriegen ſich die Völker; innerhalb der einzelnen Staaten herrſcht das Unrecht in der Form des Geſetzes, und ſelbſt innerhalb der guten Beſtrebungen, in der Welt der ſittlichen Arbeit, hält jeder ſein Geſchäft für das beſte und wichtigſte und kümmert ſich nicht um den ſittlichen Geſammtzweck.

Wir ſind überzeugt von der Wirklichkeit dieſer Mängel, dieſer Zuſtände, die in der That ſind und nicht ſein ſollen. Dieſe Weltmängel enthalten für uns ſo viele Weltaufgaben, von deren wirklicher Geltung wir eben deßhalb auch überzeugt ſind. Die Ausbreitung der Cultur in der noch nicht civiliſirten Welt, die Errichtung des Rechtsſtaates in der civiliſirten, wodurch nach außen die Kriege beſeitigt, nach innen die Gerechtigkeit befördert, die Herrſchaft des Unrechts, der ſelbſtſüchtigen Intereſſen, und damit die öffentliche Verſuchung zum Böſen aus dem Wege geräumt, der Friede gegründet und dadurch die Menſchen getrieben werden, ſich zu gemeinſchaftlichen Culturzwecken zu vereinigen: das ſind Aufgaben, nothwendig zu ergreifen und zu löſen, um den Uebeln der Welt abzuhelfen *).

Alle dieſe Aufgaben gehen auf die vorhandene Welt, auf den Zweck des irdiſchen Lebens, auf das Weltbeſte. Dieſes irdiſche Ziel iſt erreichbar. Es wird erreicht durch einen ſolchen Cauſalzuſammenhang der Handlungen, aus dem nothwendig die Beſeitigung der Uebel, die Verbeſſerung der Weltzuſtände hervorgeht. Nun zeigt der Weltlauf, daß in dieſem Zuſammen-

*) Ebendaſelbſt. III Buch. Nr. II. S. 264—278.

hange die ſittliche Abſicht der Weltverbeſſerung keineswegs die Sache ausrichtet, daß ſie oft das Wenigſte, oft gar nichts vermag, oft ſogar mit dem beſten Willen den Zuſtand der Dinge verſchlimmert. Vielmehr ſind es häufig gerade die Laſter und Unthaten, welche die Welt vorwärts bringen. Die ſelbſtſüchtigen und ſchlechten Intereſſen bekämpfen ſich gegenſeitig, richten ſich gegenſeitig zu Grunde und erzeugen dadurch von ſelbſt ungewollt den beſſeren Zuſtand. Ganz unabhängig von der Geſinnung wächſt, gedeiht, erhält ſich das Weltbeſte. Es kommt ſo oft ohne alle moraliſche Abſicht zu Stande; es iſt kein Zweifel, daß es überhaupt unabhängig von aller moraliſchen Abſicht, durch ein richtiges Ineinandergreifen der Handlungen, durch ein richtiges Berechnen der Erfolge zu Stande gebracht werden kann. Die Geſinnung, in welcher gehandelt wird, thut hier nichts zur Sache; die äußere That mit ihren Erfolgen gilt hier alles. Der irdiſche Weltzweck kann erreicht werden durch einen bloßen Mechanismus menſchlicher Handlungen *).

### 4. Die überirdiſche Welt.

In dieſem Mechanismus hat die menſchliche Freiheit keinen Spielraum, ſie iſt daher zur Erreichung des irdiſchen Weltzweckes vollkommen entbehrlich. Verglichen mit dieſem Zwecke, iſt das Sittengeſetz in unſerem Innern leer und überflüſſig. Iſt nun unſere Freiheit keine leere Vorſtellung, ſondern unſere wahrhafte Wirklichkeit, ſo kann jener Weltzweck, der durch einen Cauſalzuſammenhang ohne Freiheit zu erreichen iſt, unmöglich unſere ganze Beſtimmung ſein. Gilt das Sittengeſetz als abſolute Realität, ſo kann es unmöglich leer und überflüſſig, ſo kann der irdiſche Weltzweck unmöglich unſer letzter Zweck, ſo kann die

*) Ebendaſelbſt. III Buch. Nr. III. S. 278 — 282.

vorhandene wirkliche Welt unmöglich unſere alleinige Wirklichkeit ſein. Es iſt etwas in mir, das in dieſem Leben ohne Anwendung, das für den höchſten irdiſchen Zweck ſelbſt zwecklos und überflüſſig iſt; ich muß daher einen Zweck haben, der über dieſes Leben hinausgeht; es muß daher eine wirkliche Welt geben, welche die irdiſche nicht iſt, ſondern weiter reicht als dieſe: eine überirdiſche Welt. Das Sittengeſetz fordert die Realität einer ſolchen Welt; das Gewiſſen realiſirt dieſe Vorſtellung.

In dieſer anderen überirdiſchen Welt gilt nicht die äußere That mit ihren Erfolgen, nicht die That als Glied in dem Cauſalnexus der Thaten, ſondern die abſolut freie Handlung, der Wille als ſolcher, die bloße von allem Cauſalzuſammenhang unabhängige Geſinnung. In der Sinnenwelt herrſcht die That, in der Vernunftwelt die Geſinnung; dort iſt die Bewegung das Wirkende und Lebendige, hier iſt das Wirkende und Lebendige einzig und allein der Wille. Ich bin abſolut frei und ſinnlich zugleich; ich lebe in beiden Welten, zugleich in der irdiſchen und überirdiſchen, in der Sinnenwelt und in der Vernunftwelt, alſo lebe ich ſchon hier auch in jener anderen überirdiſchen Welt, ich lebe ſchon auf Erden im Himmel. „Das, was ſie Himmel nennen, liegt nicht jenſeits des Grabes; es iſt ſchon hier um unſere Natur verbreitet und ſein Licht geht in jedem reinen Herzen auf"*).

### 5. Die beiden Welten. Glauben und Schauen.

#### Die Wiedergeburt.

Wie wir die beiden Welten auch unterſcheiden und dieſen Unterſchied in Worten ausdrücken, als ſinnliche und überſinnliche, zeitliche und ewige, gegenwärtige und künftige, irdiſche und überirdiſche Welt; ſo ſind doch beide nicht ſo unterſchieden, daß die

*) Ebendaſelbſt. III Buch. Nr. III. S. 281—283. Vgl. S. 285.

zweite erſt da für uns anfängt, wo die erſte für uns aufhört, ſondern beide Ordnungen ſind urſprünglich in uns, jene überſinnliche Welt iſt daher in jedem Moment unſeres Daſeins auf gleiche Weiſe gegenwärtig: unſere That fällt in die Sinnenwelt, unſere Geſinnung (der reine pflichtmäßige Wille) lebt und wirkt in der überſinnlichen. Und da unſere That nichts ausdrücken ſoll als unſere Geſinnung, ſo iſt der gute Wille das Band, welches beide Welten miteinander verknüpft. Hieraus erhellt, welches Leben ich in der Sinnenwelt führe. Ich bethätige meine Geſinnung, ich erfülle meine Pflicht, ohne auf den Erfolg zu rechnen, ohne durch den Nichterfolg irre zu werden, ohne die Früchte meiner That zu ernten, ohne ſie auch nur ernten zu wollen. Vielmehr würde die Abſicht auf den Erfolg in der Sinnenwelt die Bedingung aufheben, unter der allein ich Glied der überſinnlichen Welt bin. Dagegen wird die Bedingung, unter der ich der Sinnenwelt angehöre, keineswegs dadurch aufgehoben, daß ich handle ohne Abſicht auf die Erfolge; im Gegentheil dadurch allein bewähre ich, daß ich die Pflicht bloß um ihrer ſelbſt willen thue, daß ich in Wahrheit ein lebendiges Glied bin der überſinnlichen Welt.

Ich könnte ein ſolches Glied nicht ſein, wenn ich nur handeln wollte in Abſicht auf den Erfolg und darum in der Sinnenwelt, weil ſie mir den Erfolg vorenthält, weil in ihr die reine Geſinnung fruchtlos bleibt, nicht handeln wollte. Ich wirke nur um der Pflicht willen, nur für die ewige Welt; aber ich würde für dieſe gar nicht wirken können, ohne für die Sinnenwelt wenigſtens wirken zu wollen*).

Ich bin gewiß, daß der reine pflichtmäßige Wille nichts Fruchtloſes iſt, ſondern Glied einer ewigen Ordnung, Urſache

*) Ebendaſelbſt. III Buch. Nr. III. S. 285.

ewiger Folgen; ich bin dieſer Folgen gewiß, auch wenn ich ſie nicht ſehe, mitten in einer Welt, die mir die Nichterfolge und die Fruchtloſigkeit des guten Willens durch die tägliche Erfahrung aufdrängt: darum iſt mein Leben in dieſer Welt „ein Leben im Glauben." Es wird „ein Leben im Schauen ſein," wenn mir die Folgen des guten Willens, deren ich gewiß bin, auch gegenwärtig ſein werden. Der Glaube vollendet ſich im Schauen; nicht als ob er dadurch ſeiner Sache erſt gewiß würde, er kann den Grad dieſer Gewißheit nicht erhöhen, denn ſie iſt von vornherein abſolut [ſonſt wäre ſie nicht Glaube], er vollendet nur ſeinen Lebenszuſtand*).

Wenn meine Nichterfolge in der Sinnenwelt mich irre machen könnten, ſo lebte ich nicht im Glauben, ſo wäre mein Glaube nichts. Wenn ich an der Sinnenwelt haftete, verflochten in das Getriebe ihrer Intereſſen, ſo würde mich jeder Nichterfolg irre machen. Darum iſt der Glaube an das Ewige nur möglich, wenn ich die Intereſſen, die an der Sinnenwelt haften, vollſtändig aufhebe, wenn ich auf das Irdiſche ein für allemal vollſtändig reſignire, wenn ich, wie die Schrift ſagt, der Welt abſterbe. Dieſes der Welt Abſterben iſt die Wiedergeburt im Glauben, die Umwandlung des Willens; es giebt keinen anderen Weg zum Licht als durch die Läuterung des Willens, keinen anderen zur Lebensweisheit als durch die Reinigung des Herzens**).

### 6. Der unendliche Wille. Gottesglaube.

#### a. Das Geſetz der überſinnlichen Welt.

Das Band, welches an die Urſache unwiderruflich die Wirkung und an dieſe neue Wirkungen anknüpft, nennen wir Geſetz:

*) Ebendaſelbſt. S. 286.

**) Ebendaſelbſt. S. 292.

es ist die Bedingung, welche macht, daß etwas Ursache ist. Nun bin ich gewiß, daß der gute Wille nicht zwecklos ist, daß er Wirkungen hat, die in die Ewigkeit gehen; ich glaube an die Realität dieser Wirkungen, also an das Gesetz, welches sie mit dem guten Willen nothwendig verbindet. Ich bin dieses Gesetz nicht, ich bin es nicht, der den Willen, den bloßen Willen, zu einer solchen Ursache macht. So wenig mein Bewußtsein über sich selbst und seine Vorstellungen hinausgehen kann, so wenig kann mein Wille über seine Sphäre hinaus wirken. Diese Sphäre ist nur die Gesinnung. Innerhalb dieser Sphäre bin ich absolut frei; außerhalb derselben bin ich absolut ohnmächtig, und doch bin ich gewiß, daß ich durch meine Gesinnung außerhalb derselben absolut wirksam bin.

Auf den Willen kann nur der Wille einwirken. Nur der Wille kann den Willen zur Ursache machen. Und da der endliche Wille nicht über sich hinauswirken, sich nicht selbst zur Ursache von Wirkungen machen kann, die außerhalb seiner Sphäre liegen, so kann jenes Gesetz, von dessen Realität ich überzeugt bin, nur ein unendlicher Wille sein: ein solcher, dessen wollen gleich geschehen, dessen gebieten gleich hinstellen ist. Nur in einem solchen unendlichen Willen kann das Gesetz und die moralische Ordnung gegründet sein, in welcher mein Wille ewige Folgen hat. Daß mein Wille pflichtmäßig gesinnt ist, daß ich der Stimme des Gewissens gehorche, ist meine Sache; daß aber dieser pflichtmäßige Wille Glied einer Welt ist, einer moralischen Ordnung: das ist Wirkung allein des unendlichen Willens; er ist das Band und der Vermittler zwischen mir und der übersinnlichen Welt*).

---

*) Ebendaselbst. III Buch. Nr. IV. S. 294 — 299.

b. Die Schöpfung der Sinnenwelt.

In der moraliſchen Ordnung hat der Wille (die bloße Geſinnung) ewige Folgen. Wille kann nur auf Willen einwirken. Die moraliſche Ordnung iſt eine Geiſterwelt, in der die verſchiedenen und von einander unabhängigen Willen gegenſeitig auf einander einwirken und ſich zu einer Gemeine vereinigen, die von einem und demſelben Willen, von einer und derſelben Geſinnung belebt wird. Dieſe Geiſterharmonie iſt nur möglich in und durch den unendlichen Willen: er iſt das Band der Geiſter, er iſt die gemeinſchaftliche Quelle der Geiſterwelt und ihrer Harmonie*).

Dieſe Geiſterharmonie wäre nicht möglich, wenn die Geiſter nicht gegenſeitig auf einander einwirken, ſich gegenſeitig mittheilen und verſtehen könnten. Dieſe gegenſeitige „Geiſterkunde" iſt die Bedingung der Geiſterharmonie, der Geiſterwelt. Und die „Geiſterkunde" wäre nicht möglich, ohne daß wir übereinſtimmen über unſere Gefühle, Anſchauungen, Denkgeſetze, ohne daß wir auf gleiche Weiſe dieſelbe gemeinſchaftliche Sinnenwelt vorſtellen. Der unendliche Wille, der die moraliſche Uebereinſtimmung der Geiſter bedingt und begründet, iſt auch die Bedingung und der Grund aller Geiſterharmonie: er macht, daß wir dieſelbe Sinnenwelt erblicken, er iſt der „Weltſchöpfer in der endlichen Vernunft," er erſchafft die Welt nur in unſerem Gemüth: die Bedingung, woraus ſich die moraliſche Welt entwickelt, den Ruf zur Pflicht, und die Bedingung (Medium), wodurch ſich die ſinnliche bildet, unſere übereinſtimmenden Gefühle, Anſchauungen, Denkgeſetze. „Nur die Vernunft iſt, die unendliche an ſich, die endliche in ihr und durch ſie." „Es iſt ſein Licht, durch welches wir das Licht und alles, was in dieſem Lichte uns erſcheint, erblicken. Alles unſer Leben iſt ſein

*) Ebendaſelbſt. III Buch. Nr. IV. S. 299.

Leben.“ Wir leben nur in ihm, wir ſehen und erkennen alles in ihm und durch ihn, auch unſere Pflicht. Unſer pflichtmäßiger Wille iſt ſein Wille: darum allein iſt er mächtig und in alle Ewigkeit wirkſam. In ihm haben wir unſeren Urſprung, in unſerer ſittlichen Geſinnung iſt er wahrhaft gegenwärtig und wirkſam: ſo iſt er in Wahrheit, wie die kindliche Einfalt ihn empfindet, unſer Herzenskündiger und unſer Vater; er iſt der unendliche Wille, wir der endliche; darum iſt er durch keine Steigerung unſeres Weſens, durch keine Erweiterung unſerer Schranken, durch keine menſchliche Analogie, auch nicht die der Perſönlichkeit, faßbar; er iſt nicht dem Grade, ſondern der Art nach von uns verſchieden *).

### 7. Die religiöſe Weltanſchauung.

#### a. Pantheismus.

In dieſem Gottesglauben ruht die religiöſe Weltanſchauung, in der ſich alle Widerſprüche in und außer uns auflöſen in eine volle befriedigte Harmonie. Die Vorſtellung der Sinnenwelt iſt gegründet in den theoretiſchen Bedingungen meiner Natur (meinem Empfinden, Anſchauen, Denken), dieſe Bedingungen ſelbſt ſind gegründet in meinem praktiſchen Weſen, in dem Willen zur Pflicht, in dem Gewiſſen; mein Gewiſſen iſt gegründet in dem unendlichen Willen, in Gott; ſo iſt die moraliſche Ordnung, die Geiſterwelt, die Uebereinſtimmung der Geiſter, ihre gemeinſame Vorſtellung der Sinnenwelt, dieſe ſelbſt in Gott gegründet: er iſt alles, was iſt, in ihm und nichts außer ihm. Die ganze Welt iſt ein Strom göttlichen Lebens, aus derſelben einen Quelle entſprungen, in derſelben Richtung nach demſelben Ziele bewegt, welches eins iſt mit dem Urſprung. „Jetzt erſcheint mei-

*) Ebendaſelbſt. III Buch. Nr. IV. S. 299 — 305.

nem Auge das Universum in einer verklärten Gestalt. Die todte lastende Masse, die nur den Raum ausstopfte, ist verschwunden, und an ihrer Stelle fließt und wogt und rauscht der ewige Strom von Leben und Kraft und That, von ursprünglichem Leben, von deinem Leben, Unendlicher: denn alles Leben ist dein Leben, und nur das religiöse Auge dringt in das Reich der wahren Schönheit. Ich bin dir verwandt, und was ich rund um mich herum erblicke, ist mir verwandt; es ist alles belebt und beseelt, und blickt aus hellen Geisteraugen mich an und redet mit Geistertönen an mein Herz." „Dein Leben, wie es der Endliche zu fassen vermag, ist sich selbst schlechthin durch sich selbst bildendes und darstellendes Wollen; dieses Leben fließt, im Auge des Sterblichen mannichfach versinnlicht, durch mich hindurch herab in die ganze unermeßliche Natur." „Ein zusammenhängender Strom, Tropfen an Tropfen, fließt das bildende Leben in allen Gestalten und allenthalben, wohin ihm mein Auge zu folgen vermag, und blickt mich an, aus jedem Punkte des Universums anders, als dieselbe Kraft, wodurch es in geheimem Dunkel meinen Körper bildet." „Aber rein und heilig und deinem eigenen Wesen so nahe, als im Auge des Sterblichen etwas ihm sein kann, fließet dieses dein Leben hin als Band, das Geister mit Geistern in Eins verschlingt, als Luft und Aether der einen Vernunftwelt, undenkbar und unbegreiflich und doch offenbar daliegend vor dem geistigen Auge*)."

b. Optimismus.

In dieser pantheistischen Anschauungsweise, die das Weltall auffaßt als Erscheinung des göttlichen Lebens und Wollens, liegt unmittelbar der Gedanke der Theodicee. Die gesammte Weltordnung erscheint als Ausdruck des unendlichen Willens. Jedes

*) Ebendaselbst. III Buch. Nr. IV. S. 315 — 316.

ihrer Glieder, jede ihrer Begebenheiten ist von Gott gewollt, gefügt und darum wohlgeordnet. Auch die Sinnenwelt ist eine nothwendige Bedingung in dem göttlichen Weltplan, der irdische Weltzweck ein Mittel zur moralischen Vollendung der Menschheit, die Uebel der Welt, die physischen und moralischen, Mittel zur Erreichung des irdischen Weltzwecks; selbst das Böse in der Welt, weil es bekämpft werden soll und zu seiner Bekämpfung bestimmte Pflichten in uns aufruft, ist ein Ruf zur Pflicht, eine Stimme Gottes, die zu unserem Gewissen redet, und in diesem Sinne gilt auch vom Bösen, daß es ist nur durch den ewigen göttlichen Willen. „So ist alles gut, was da geschieht, und absolut zweckmäßig. Es ist nur eine Welt möglich, eine durchaus gute." „Ich weiß, daß ich in der Welt der höchsten Weisheit und Güte mich befinde, die ihren Plan ganz durchschaut und unfehlbar ausführt; und in dieser Ueberzeugung ruhe ich und bin selig *)."

## III.

## Summe des Ganzen.

Vergleichung mit Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz und Kant.

Das Gewissen realisirt die Vorstellung der Sinnenwelt, der Menschheit, der moralischen Weltordnung, der göttlichen Weltregierung. Oder anders ausgedrückt: das Gewissen macht, daß wir von der Realität unseres Zwecks (der Pflicht), darum auch von der Realität der Objecte und des Schauplatzes unserer pflichtmäßigen Wirksamkeit, von der Realität der Sinnenwelt, der Menschheit, der sittlichen Weltordnung, der göttlichen Weltregierung, von der Realität des göttlichen Willens, der alles in allem ist, mit absoluter Sicherheit überzeugt sind. Diese Ueberzeugung ist unser Glaube. Dieser Gottesglaube ist unsere

*) Ebendaselbst. III Buch. Nr. IV. S. 307. S. 313.

Religion. Das von der religiöſen Weltanſchauung durchdrungene Leben iſt unſere Seligkeit. Selbſtvergeſſenheit macht den Charakter des Lebens und der Wirklichkeit. Religiöſe Selbſtvergeſſenheit, Verſenktſein in die Anſchauung des göttlichen Lebens, macht unſer Daſein zum „ſeligen Leben".

Das Gewiſſen iſt die Stimme Gottes in uns, die praktiſche Gottesidee, durch die allein wir der eigenen Realität und der Realität der Dinge außer uns gewiß werden. Hier treffen wir eine merkwürdige Uebereinſtimmung zwiſchen Fichte und Descartes. Man hat die Ausgangspunkte beider häufig verglichen und darf dieſe Vergleichung ausdehnen bis in die Art und Weiſe, wie ſich in beiden der Zweifel an aller Realität und die Selbſtgewißheit als Grund aller anderen Gewißheit ausſpricht. Ebenſo wichtig, aber weniger bemerkt iſt die Aehnlichkeit und der Unterſchied beider in der Auflöſung jenes Zweifels, in der Begründung und Befeſtigung der Realität. Was bei Descartes die theoretiſche Gottesidee iſt und leiſtet, das iſt und leiſtet bei Fichte die praktiſche Gottesidee oder das Gewiſſen.

Nur in und durch Gott ſind wir ſicher, daß wir in keiner Traumwelt leben, ſondern in einer wirklichen und gemeinſchaftlichen Welt, ſind wir unſerer Uebereinſtimmung und der Wirklichkeit unſerer Objecte ſicher. „Er iſt das Band der Geiſter"; „wir ſehen die Dinge in Gott": ſo ſagte Malebranche in folgerichtiger Abkunft von Descartes; ſo ſagt wörtlich in der folgerichtigen Entwicklung ſeiner eigenen Gedanken auch Fichte.

Iſt aber die Realität unſerer Objecte, unſere Uebereinſtimmung, wir ſelbſt in Gott gegründet, ſo iſt nichts, das außer ihm wäre; unſer Licht iſt ſein Licht, unſer Leben iſt ſein Leben, er iſt alles in allem, die ewige Weltordnung ſelbſt. Die Gottesidee von Descartes und Malebranche erweitert ſich zur Gottes-

idee Spinoza's, zu dem Gedanken des All-Einen, zur pantheiſtiſchen Weltanſchauung. Denſelben Gang nimmt Fichte's Gottesidee. Das iſt, was man ſeine „Annäherung an Spinoza" genannt hat, nur daß bei dieſem die ewige Ordnung der Dinge naturaliſtiſch, bei Fichte moraliſch gefaßt wird; aber das eine Weltgeſetz gilt bei beiden ſo, daß wir es nur begreifen, indem wir der Sinnenwelt und ihren Begierden entſagen und abſterben.

Iſt die Weltordnung eine göttlich gewollte, alſo gleich der göttlichen Weltregierung, ſo iſt ſie durchgängig gut und vollkommen, und auch ihre Uebel ſind nothwendige und wohlgeordnete Mittel zum Guten. In dieſem Gedanken der Theodicee, gegründet auf die Idee der höchſten Weisheit und Güte, ſtimmt Fichte überein mit Leibniz. Auch bei Leibniz iſt die Sinnenwelt gegründet in unſerer Vorſtellung, in den vorſtellenden Kräften der Monaden, und dieſe ſind gegründet in Gott. Auch die Idee der Weltharmonie als eines unendlichen Stufenreichs göttlichen Lebens und göttlicher Vollkommenheit iſt ein Berührungspunkt zwiſchen Leibniz und Fichte.

Aber die Wirklichkeit der göttlichen Weltordnung iſt bei Fichte nicht Gegenſtand der theoretiſchen Erkenntniß, nicht Sache des Wiſſens, ſondern des Glaubens und der im Glauben gegründeten religiöſen Weltanſicht: darin unterſcheidet er ſich von den dogmatiſchen Philoſophen und ſtimmt überein mit Kant. So wiederholen ſich hier in Fichte auf eine eigenthümliche und zugleich nothwendige Weiſe Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz und Kant.

Im Rückblick auf ſeine früheren Schriften, durfte Fichte ſagen, daß er in der Beſtimmung des Menſchen die Entwicklung ſeiner Glaubenslehre gegenwärtig am weiteſten fortgeführt habe. Das gilt namentlich in Betreff der Gottesidee und

des religiöſen Lebens. Religion iſt Leben, Leben in Gott, ſeliges Leben. Die ſittliche Entwicklung der Menſchheit vollendet ſich in der Religion. Hier eröffnen ſich die nächſten Aufgaben: die Religionslehre als „Anweiſung zum ſeligen Leben" und die Entwicklung der Menſchheit zur Religion in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters".

Die Schrift über die Beſtimmung des Menſchen enthält die Begründung der Wiſſenſchaftslehre aus der natürlichen Anſicht der Dinge, die im Zweifel endet, die Begründung des Glaubens aus dem Wiſſen, das ſich in Traum und Schein auflöſt, die Vollendung der Wiſſenſchaftslehre in der Glaubenslehre: ſo umfaßt ſie in der Summe das ganze Syſtem mit dem Keime zu neuen Entwicklungen und bildet daher recht eigentlich den Uebergang zur letzten Periode und deren bedeutſamen Anfang.

# Viertes Capitel.

## Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.

Unter den Berufspflichten des Gelehrten gab es eine, auf welche alle übrigen sich stützten, und von deren Erfüllung die der anderen abhing. Der Gelehrte soll die künftigen Bildner des Menschengeschlechts erziehen; er kann es nur dann, wenn er die gegenwärtige Bildung selbst in sich trägt in der vollkommensten und lebendigsten Weise, wenn er auf der Höhe steht des eigenen Zeitalters; und da jede Erhebung in dem Fortgange der Menschheit nur möglich ist durch die Erkenntniß des vorhandenen Zustandes, so ist es die Einsicht in das Wesen des eigenen Zeitalters, die unter den Pflichten des Gelehrten recht eigentlich den Mittelpunkt ausmacht. Was Fichte in seiner Sittenlehre und in seinen Vorlesungen über die Bestimmung und das Wesen des Gelehrten von dem letzteren fordert, ist zugleich eine Aufgabe, die er sich selbst stellt. Seine Vorträge über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters hängen damit genau zusammen; sie sind dem Zeitpunkte wie dem Geiste nach den erlanger Vorträgen über das Wesen des Gelehrten unmittelbar benachbart, sie fallen in den Winter von 1804 zu 1805, diese in den darauf folgenden Sommer. Auf ihre Zusammengehörigkeit mit der

Schrift über die Bestimmung des Menschen und den Anweisungen zum seligen Leben habe ich schon am Schlusse des vorigen Capitels hingewiesen*). Ich will gleich hinzufügen (was später erst sich näher erklären läßt), daß auch die Reden an die deutsche Nation so genau mit diesen Vorträgen verbunden sind, daß Fichte selbst sie als deren Fortsetzung wollte angesehen wissen.

## I.

## Grundbegriff des Zeitalters.

### 1. Grundbegriff der Menschheit.

Das gegenwärtige Zeitalter soll in seinen Grundzügen geschildert werden, nicht etwa durch eine Sammlung empirischer Beobachtungen, sondern so, daß aus dem Wesen dieses Zeitalters, aus dem Grundbegriffe desselben jene Grundzüge abgeleitet werden als nothwendige Phänomene. Der Grundbegriff verhält sich zu den Grundzügen, wie die Einheit zu der Mannigfaltigkeit, die aus ihr hervorgeht. Die Fassung der Aufgabe ist daher rein philosophisch. Zunächst ist dieser „Grund- oder Einheitsbegriff", aus dem die Ableitung geschehen soll, zu finden.

Nun ist ein bestimmtes Zeitalter selbst nur ein Glied in dem Zusammenhange aller Zeitalter, in dem Entwicklungsgange der gesammten Menschheit, es ist eine unter allen möglichen Epochen der gesammten Zeit und kann seinem Wesen nach nur aus diesem

*) S. oben S. 859. Beiläufig mache ich darauf aufmerksam, daß Fichte's Schilderung des gegenwärtigen Zeitalters mit seiner Schrift über Nikolai in einer Reihe von Zügen ungesuchter Weise übereinstimmt. Was Fichte dort an einem Individuum dargestellt hatte, wird hier aus dem Charakter des Zeitalters entwickelt, für dessen Typus ihm Nikolai als eins der besten Exemplare galt. Man vergl. in dieser Rücksicht besonders dieses Capitel Nr. II. 1—3.

Zuſammenhange richtig begriffen werden. Darum erweitert ſich die Aufgabe. Welche Epoche der Menſchheit iſt das gegenwärtige Zeitalter? Hier erhebt ſich die Vorfrage: welches überhaupt ſind die Epochen der Menſchheit? Welches iſt der Grund- und Einheitsbegriff des geſammten menſchlichen Erdenlebens?

Wir nehmen die Menſchheit als Gattung und fragen, welche Epochen dieſe Gattung in ihrem Leben nothwendig durchlaufen muß? Die Frage löſt ſich aus der richtigen Einſicht in die Beſtimmung des Menſchen, in den Zweck ſeiner Entwicklung, in den Weltplan der Menſchheit. Dieſer Zweck iſt das Vorbild, das wir verwirklichen, das Vernunftgeſetz der menſchlichen Natur, das wir erfüllen ſollen: wir ſollen vernunftgemäß leben. Da aber die Vernunft unſer eigenes ſelbſtthätiges Weſen ausmacht, ſo ſoll der Menſch dieſes Vorbild ſich ſelbſt ſetzen und es mit Bewußtſein und Freiheit verwirklichen: er ſoll ſein Leben „nach der Vernunft mit Freiheit einrichten". So formulirt ſich der Zweck des geſammten Erdenlebens. Daraus erhellen die nothwendigen Epochen ſeiner Entwicklung*).

## 2. Die Hauptepochen der Menſchheit.

### a. Anfang und Ziel.

Was die Menſchheit erſt vermöge der Freiheit aus ſich machen ſoll, das kann ſie unmöglich ſchon ſein vermöge der Freiheit. Das Grundgeſetz alles menſchlichen Lebens iſt die Vernunft, dieſes Geſetz kann nicht aufhören zu wirken, aber der Unterſchied iſt, ob es als Naturgeſetz oder als Freiheitsgeſetz wirkt; ob das vernunftmäßige Leben ein Product unſerer Freiheit iſt oder nicht. Wirkt die Vernunft in uns als Naturgeſetz, ſo handeln wir

*) Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. S. W. III. Abth. II Bd. I Vorleſung. S. 3—7.

dieſem Geſetze gemäß ohne ein Bewußtſein der Gründe, alſo nach einem dunkeln Gefühl, die Vernunft iſt nicht unſer bewußter, mit Freiheit entworfener Zweck, ſondern ſie herrſcht als Inſtinct oder als blinder Trieb. Wir werden demnach in der Menſchheit zwei Hauptepochen unterſcheiden: in der einen herrſcht der Vernunftinſtinct, in der andern die Vernunftfreiheit; jene iſt nothwendig die erſte und niedere, dieſe die ſpätere und höhere Stufe. Es iſt nothwendig, daß die Menſchheit von jener niederen Stufe übergeht zu dieſer höheren. Aber wie iſt ein ſolcher Uebergang möglich*)?

b. Die Uebergangsepochen.

Die beiden Epochen verhalten ſich, wie das blinde Vernunftleben zum ſehenden; das Bewußtſein macht die Vernunft ſehend, ihrer ſelbſt mächtig und frei: es iſt daher das Vernunftbewußtſein oder die „Vernunftwiſſenſchaft," wodurch jener Uebergang vermittelt und der Vernunftinſtinct aufgehoben wird zur Vernunftfreiheit. Dieſes Mittelglied bildet eine dritte Epoche zwiſchen den beiden früheren.

Indeſſen kann von dem Vernunftinſtinct zur Vernunftwiſſenſchaft auch nicht unmittelbar fortgeſchritten werden. Es iſt hier als Mittelglied ein Zwiſchenzuſtand nöthig, in dem wir vom Vernunftinſtincte uns erſt losmachen und befreien. Der Trieb zu einer ſolchen Befreiung kann aber erſt dann eintreten, wenn wir die Herrſchaft des Vernunftinſtinctes als einen Zwang, als ein uns auferlegtes Joch empfinden, das wir abſchütteln wollen. Der Zwang kommt von außen. So lange die Vernunft als Inſtinct herrſcht, empfinden wir ihre Herrſchaft nicht als Zwang; ſie muß uns gegenübertreten als fremdes Geſetz, als äußere Gewalt, als Autorität, um als eine zwingende Macht empfunden

*) Ebendaſelbſt. I Vorleſung. S. 7—9.

zu werden, gegen welche unſer perſönlicher Freiheitstrieb reagirt. Es treten mithin zwiſchen die Epoche des Vernunftinſtincts und die der Vernunftwiſſenſchaft zwei andere Epochen ein, welche den Uebergang vermitteln: die Herrſchaft der Vernunftautorität und die Befreiung von dieſer Herrſchaft, unmittelbar von der Autorität, mittelbar von dem Inſtinct und dadurch von der Vernunft überhaupt, eine Befreiung, die in der Auflöſung alles Bindenden beſteht, die mit der Autorität auch die Vernunft ſelbſt über Bord wirft und ſo zu ſagen das Kind mit dem Bade ausſchüttet.

Es ſind demnach fünf Hauptepochen, durch welche die menſchliche Gattung fortſchreitet und das Ziel ihres irdiſchen Lebens erreicht. Dieſes Ziel iſt die Verwirklichung ihres Zwecks, „der vollendete Abdruck ihres ewigen Urbildes", das Vernunftleben als freie That, als Product der Freiheit, als ſittliches Kunſtwerk. Daher wird die Epoche der Vollendung am beſten bezeichnet werden als die der „Vernunftkunſt".

Die erſte Stufe der Entwicklung iſt die unbedingte Herrſchaft der Vernunft durch den Inſtinct, die letzte die freie Herrſchaft der Vernunft in Weiſe der Kunſt; von dem Vernunftinſtinct zur Vernunftkunſt führt der Weg durch die Vernunftwiſſenſchaft, zu welcher ſelbſt durch eine Periode der Befreiung hindurch fortgeſchritten werden muß, welche letztere vorausſetzt, daß die Vernunft aus der innerlich treibenden Macht des Inſtincts übergegangen iſt in die äußerlich zwingende Macht der Autorität (Vernunftinſtinct, Vernunftautorität, Befreiung von beiden, Vernunftwiſſenſchaft, Vernunftkunſt).

Die beiden erſten Epochen des Vernunftinſtincts und der Vernunftautorität können bezeichnet werden als das Zeitalter der blinden Vernunftherrſchaft, die beiden letzten Epochen der

Vernunftwiſſenſchaft und Vernunftkunſt als das der ſehenden Vernunftherrſchaft. In der Mitte ſteht die Epoche der Befreiung. In ihr herrſcht die Vernunft nicht mehr in blinder Weiſe und noch nicht in bewußter, d. h. ſie herrſcht gar nicht, vielmehr herrſcht die abſolute Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit und damit die völlige Ungebundenheit; im Gegenſatze zu dem Gattungszwecke, von dem man ſich losmacht, wird hier das treibende Princip die Selbſtſucht des Individuums.

Die Geltung des Vernunftzwecks in der Menſchheit bedingt deren ſittlichen Zuſtand. Jedes Zeitalter hat daher ſeinen ausgeſprochenen ſittlichen Charakter: das erſte iſt der „Stand der Unſchuld", das zweite der „Stand der anhebenden Sünde", die Vernunft will als Autorität gelten, und damit beginnt ſchon das Widerſtreben gegen ihre Gebote; das dritte, in welchem das Gegentheil der Vernunft herrſcht, iſt „der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit", die Vernunftwiſſenſchaft macht den „Stand der anhebenden" —, die Vernunftkunſt den der „vollendeten Rechtfertigung und Heiligung". In dieſer Charakteriſtik, welche die Angelpunkte in der Entwicklung des Menſchengeſchlechts als Unſchuld, Sünde und Rechtfertigung bezeichnet, erkennen wir den religionsphiloſophiſchen Grundgedanken und das Beſtreben des Philoſophen, ſeine Betrachtungsweiſe der religiöſen anzunähern *).

Nun muß man nicht meinen, daß dieſe Zeitalter haarſcharf getrennt ſind, als ob ſie mit der Art von einander gehauen wären; vielmehr verſchieben ſie ſich mannigfaltig in einander; in jedem Zeitalter ſind Charaktere möglich aus jedem; es giebt in jedem Zurückgebliebene und Vorausgeeilte, auch ſolche, die in der Erkenntniß der ewigen Wahrheit frei ſind von aller Zeit.

*) Ebendaſelbſt. I Vorl. S. 9—12. Vgl. II Vorl. S. 17—18. V Vorl. S. 65.

Nicht alle, die in einer bestimmten Zeit leben, sind auch Repräsentanten des Zeittypus. Von diesen Repräsentanten allein ist die Rede, wenn die Grundzüge eines Zeitalters entwickelt werden. Eine Entwicklung ist allemal eine Begründung und als solche gar nicht gestimmt zu elegischen Betrachtungen. Was hier entwickelt wird, ist ein Gattungstypus und als solcher kein Gegenstand der Satyre*).

### 3. Bestimmung des gegenwärtigen Zeitalters.

#### a. Aufklärung.

Vergleichen wir mit diesen Epochen das gegenwärtige Zeitalter, so ist klar, daß es die Periode der blinden Vernunftherrschaft (die beiden ersten Epochen) hinter sich hat; das Paradies ist verloren, die Autorität ist gebrochen; die Vernunftautorität herrscht nicht mehr, die Vernunfterkenntniß herrscht noch nicht: die Gegenwart fällt zusammen mit jener mittleren Epoche, die mit der Autorität auch der Vernunft sich entledigt und den Stand der vollendeten Sündhaftigkeit ausmacht.

Jetzt läßt sich der Grundbegriff dieses Zeitalters bestimmen. Die Befreiung von der Autorität (die der Vernichtung aller Autorität gleichkommt) geschieht durch eine zersetzende Kritik, die nichts gelten läßt, als was das eigene Denken deutlich versteht und klärlich begreift. Diese Befreiung durch den Begriff macht den Charakter der Aufklärung, die den ausgesprochenen Gegensatz bildet zu dem Zeitalter der Autorität, in welchem die positiven Lehr- und Lebenssysteme herrschen, die blinden Glauben und unbedingten Gehorsam fordern. Aufklärung ist auch die Vernunfterkenntniß (der Geist der nächsten Epoche), aber das Princip ihrer Aufklärung ist ein ganz anderes als das der gegen-

*) Ebendaselbst. I Vorl. S. 13—15.

wärtigen. Auf dieſes Princip kommt es an, auf dieſe ſpecifiſche Differenz der beiden Zeitalter, die im Begriffe der Aufklärung verwandt ſind. Sie verhalten ſich grundverſchieden zu der Vernunft ſelbſt, die das Weſen der Menſchheit und deren Gattungszweck ausmacht *).

b. Der gemeine Menſchenverſtand.

In ſeinem Widerſtreben gegen die Vernunftautorität will das gegenwärtige Zeitalter überhaupt nichts gelten laſſen, das ſich als Gattungszweck, als allgemeine, von der Willkür der Einzelnen unabhängige, in ihnen wirkſame, über ſie mächtige und erhabene Vernunft ausſpricht. Gilt der Zweck des Ganzen als das wahrhaft Wirkliche, ſo ſind alle Individuen nur Organe dieſes Zwecks, nur Glieder der Menſchheit, ſo iſt das Leben der Menſchheit (Vernunft) in Wahrheit ein einiges, in ſich beruhendes Leben, zu dem ſich die Einzelleben verhalten als vorübergehende Erſcheinungsformen und Modificationen. Dieß iſt es, was die Aufklärung als Vernunftwiſſenſchaft bejaht, dagegen die Aufklärung des gegenwärtigen Zeitalters verneint. In dieſem Punkte liegt die Differenz. Daher behält die Denkweiſe dieſes Zeitalters nichts übrig, als was nach Abzug der Gattung und im Gegenſatze dazu bleibt: die bloße nackte Individualität, das Intereſſe der individuellen Selbſterhaltung und des individuellen Wohlſeins, den Verſtand für dieſe Lebenszwecke, für deren Erhaltung und Förderung, „den gemeinen (geſunden) Menſchenverſtand" **). Das iſt die Seele des gegenwärtigen Zeitalters und ſeiner Aufklärung: die Aufklärung des gemeinen Menſchenverſtandes. Nichts gilt, als das Begreifliche, nichts iſt dieſem Verſtande begreiflicher als das eigene Wohlſein, als das

*) Ebendaſelbſt. II Vorl. S. 19—21. Vgl. I Vorl. S. 11.

**) Ebendaſelbſt. II Vorl. S. 26. Vgl. V Vorl. S. 66.

Nützliche, Wohlfeile, Bequeme; nur die Erfahrung ſagt, was dieſen Zwecken dient oder nicht dient. Daher gilt die Erfahrung als die einzige Quelle aller Erkenntniß und jede Erkenntniß für nichtig, die über die Erfahrung hinausgeht, vor allem die Syſteme der Philoſophen, die mit ſkeptiſcher Geringſchätzung behandelt werden. Sittenlehre und Religion aufklären, heißt ſie reinigen von allen unnützen Vorſtellungen, ſie verwandeln in baare Glückſeligkeitslehre; aus der Moral wird eine Theorie des menſchlichen Eigennutzes, aus Gott ein nützliches Weſen, welches unſer Wohlſein beſorgt, aus der Religion ein nothwendiges Ergänzungsmittel der Politik, eine Stütze des gerichtlichen Beweiſes u. ſ. f. Auf dieſe Weiſe wird man den Aberglauben los, der die früheren Zeitalter verdunkelt hat; auf dieſe früheren Zeitalter ſieht man herab, wie aus wolkenloſer Höhe, mit dem Bedauern, daß ſie ſo dunkel waren; um ſo mehr freut man ſich der eigenen Klugheit, labt ſich an ſeiner Pfiffigkeit und läßt in dieſem behaglichen Selbſtgefühle der Eitelkeit und dem kleinlichen Hochmuth die Zügel ſchießen. Was über die gemeinen Lebenszwecke hinausgeht, gilt als abergläubiſche Schwärmerei, deren ſich der geſunde Menſchenverſtand entledigt. Dieſe Entleerung von allen Ideen iſt das eigentliche Geſchäft der gegenwärtigen Aufklärung, dieſe „leere Freiheit" und „Ausklärung" ihr eigentlicher Charakter *).

### 4. Das vernunftwidrige und vernunftgemäße Leben.

Nur für ſeine perſönlichen Zwecke leben, heißt für den Vernunftzweck der Gattung nicht leben, das heißt vernunftwidrig leben. „Es giebt nur eine Tugend, die — ſich ſelber als Perſon zu vergeſſen, und nur ein Laſter, das — an ſich ſelbſt zu denken." „Wer auch nur überhaupt an ſich als Perſon denkt und

*) Ebendaſelbſt. II Vorl. S. 21—33. Vgl. III Vorl. S. 40.

irgend ein Leben und Sein und irgend einen Selbſtgenuß begehrt, außer in der Gattung und für die Gattung, der iſt im Grunde nur ein gemeiner, kleiner, ſchlechter und dabei unſeliger Menſch*)."

In und für die Gattung leben, heißt ſich in ſeinen perſönlichen Zwecken vergeſſen, ſein Leben an die Ideen ſetzen, ſich aufopfern, das heißt vernunftgemäß leben. Dieſe Aufopferung, der Grundzug des vernunftgemäßen Lebens, kann uns entgegentreten in dem Bilde eines fremden Lebens, in jenen großen und ſeltenen Menſchen, die für die Menſchheit gehandelt und geduldet haben, in dem Beiſpiele der Religiöſen und Heroen; oder wir leben ſie ſelbſt. In der Betrachtung eines ſolchen Lebens fühlen wir uns erhoben und verweilen darin mit äſthetiſchem Wohlgefallen und unwillkürlicher Billigung; ein ſolches Leben ſelbſt zu leben iſt Seligkeit.

Jeder weltgeſchichtliche Held iſt ein Bild der Aufopferung, ein Werkzeug und lebendiger Ausdruck der Gattung. Man ſage nicht, daß große Heldenthaten, wie der Eroberungszug Alexanders, geſchehen ſind aus eitlem Ehrgeiz, in der Rechnung auf Nachruhm. Der Ruhm, deſſen Vorgefühl den Helden begeiſtert, iſt nichts anderes als der Ausſpruch der Gattung über den Werth ſeiner That, als der Werth ſeiner That für die Gattung, als das ſichere Gefühl, daß er etwas für die Gattung Werthvolles und darum Ruhmwürdiges thut. Er handelt im Glauben an die Gattung. Er richtet ſich nicht nach dem, was die Welt ehrt, das thut der kleinliche, eigennützige, zur Aufopferung unfähige Ehrgeiz; ſondern was die Welt ehren ſoll, richtet ſich nach ihm. Seine That giebt den Maßſtab; er ſchafft die Ehre, die ihm zu Theil wird, wie ein Künſtler das Ideal ſchafft. „So erzeugt nicht der Ehrgeiz große Thaten, ſondern große Thaten

*) Ebendaſelbſt. III Vorl. S. 35.

erzeugen erſt im Gemüthe den Glauben an eine Welt, von der man geehrt ſein mag*)."

Selbſt thun, was in der Vorſtellung als fremdes Bild uns ſchon erhebt und erquickt, aufgehen in das eine Vernunftleben, eines werden mit dem Zwecke der Gattung, mit der Idee, und als deren Organ handeln: das iſt der Lebenszuſtand, in welchem die Aufopferung aufhört ein Opfer zu ſein und Genuß wird. Wenn das eigene Selbſt völlig aufgeht in die Idee, ſo iſt der Zwieſpalt aufgehoben, der die Selbſtaufopferung und Selbſtverleugnung nöthig macht, ſo giebt es kein Selbſt mehr, das zu verleugnen wäre, kein Pflichtgebot mehr, das die Selbſtverleugnung fordert, kein Leid, keine Störung, keinen Schmerz mehr: das Leben iſt lauter Luſt und Liebe; es iſt der höchſte Genuß oder die Seligkeit. Dieſes ſelige Leben, der freie Ausfluß unſerer Urthätigkeit kann ſich äußern in verſchiedener Form, im künſtleriſchen Schaffen, im Ordnen und Bilden der menſchlichen Geſellſchaft, im wiſſenſchaftlichen Denken, welches die Welt aus dem Gedanken wiedererzeugt, am höchſten und umfaſſendſten in der Religion, in dem „Hinſtrömen aller Thätigkeit und alles Lebens, mit Bewußtſein, in den Einen unmittelbar empfundenen Urquell des Lebens, die Gottheit. Wem dieſes Bewußtſein in ſeiner Unmittelbarkeit und unerſchütterlichen Gewißheit aufgeht und ihm zur Seele wird alles ſeines übrigen Wiſſens, Denkens und Sinnens, der iſt eingegangen in den Beſitz nie zu trübender Seligkeit." „Wer in dieſem Glauben und in dieſer Liebe ſein Feld ackert, iſt unendlich edler und ſeliger, als wer ohne dieſen Glauben Berge verſetzt**)."

---

*) Ebendaſelbſt. III Vorl. S. 45—48. Vgl. IV Vorl. S. 51.

**) Ebendaſelbſt. IV. Vorl. S. 55—63. Beſond. S. 60. 61.

## II.

### Der wiſſenſchaftliche Zuſtand des Zeitalters.

Der Grundbegriff des gegenwärtigen Zeitalters iſt klar, er iſt beſtimmt durch die ſittliche Lage der Epoche in dem Entwicklungsgange der Menſchheit, er iſt erleuchtet durch ſeinen Gegenſatz; dieſes ſein Gegentheil, das vernunftgemäße Leben, iſt zugleich das Ziel des folgenden Zeitalters. Aus dem Grundbegriff folgen die Grundzüge, die ſich natürlich nur in den Individuen des Zeitalters deutlich und beſtimmt ausprägen, welche die eigentlichen „Repräſentanten" deſſelben ſind.

Nichts ſoll gelten, als was der Verſtand jedes Individuums klärlich begreift. Wo dieſe Richtung nicht bloß als Inſtinct und dunkles Streben, ſondern als bewußte Maxime und Maßſtab, wonach alles beurtheilt wird, ſich kund giebt, da hat das Zeitalter ſeinen eigentlichen Ausdruck, da iſt es in ſeinem Element. Dieſes zum Princip oder zur Maxime erhobene Begreifen, „der Begriff des Begriffs", iſt der Grundzug des Zeitalters, der alle übrigen beherrſcht. Nun iſt die Form, in welcher der Begriff herrſcht, die Wiſſenſchaft; daher wird die Grundform des Zeitalters in ſeiner wiſſenſchaftlichen Verfaſſung, in der eigenthümlichen Art derſelben geſucht werden und die Charakteriſtik der ganzen Epoche deßhalb von hier ausgehen müſſen.

Da nun die Gattungszwecke oder Ideen unter dem Geſichtspunkte des gemeinen Menſchenverſtandes als nichtig und chimäriſch erſcheinen, ſo herrſchen die empiriſchen Erfahrungsbegriffe, und nur was durch dieſe begriffen wird, gilt in der Vorſtellung dieſes Zeitalters. Dadurch entſteht ein ſo leerer und platter Rationalismus, daß die Epoche ſelbſt dagegen reagirt, ohne ihre Grundlage zu verlaſſen. Es wird nicht behauptet, daß es einen höheren Standpunkt des Begreifens gebe; ſo weit reicht das Vermögen des

Zeitalters nicht, vielmehr bleibt es in der Vorausſetzung ſtehen, daß der gemeine Verſtand leiſte, was rationeller Weiſe geleiſtet werden kann. Aber durch die Leiſtung nicht befriedigt, richtet ſich das Zeitalter gegen den Rationalismus ſelbſt und flüchtet ſich in das Unbegreifliche und Unverſtändliche. Es meint, die Wahrheit zu haben, wenn es die falſche Marime umkehrt und das Irrationale an die Stelle des Rationalen, das Unbegreifliche an die des Begreiflichen ſetzt. Dieſe Reaction des Zeitalters gegen ſich ſelbſt, iſt ebenfalls einer ſeiner Charakterzüge. Die Marime und ihre Umkehrung ſind zwei Principien von gleichem Werth und gleicher Grundlage*).

### 1. Das ideenloſe Begreifen.

Wir nehmen die Marime erſt in ihrer poſitiven Form und entwickeln daraus zunächſt die Geiſtesart des Zeitalters, die ſtehende Grundform ſeiner wiſſenſchaftlichen Verfaſſung. Ihm fehlt mit den Ideen die wahre Quelle alles energiſchen, kräftigen, eindringenden und conſequenten Denkens. Daher iſt es kraftlos und ſchwach. Es kann ſich nicht concentriren, ſondern geht zerſtreut von Object zu Object; es kann ſich ebenſo wenig in einen Gegenſtand vertiefen und denſelben durchdringen, ſondern bleibt überall auf der Oberfläche; es iſt unfähig zu einem folgerichtigen Gange der Gedanken, in welchem ein Begriff nothwendig den anderen erzeugt, ſondern raiſonnirt über dieſelben Dinge heute ſo und morgen anders.

Ebenſo zerſtreut, oberflächlich, zuſammenhangslos iſt die Art ſeiner Mittheilung. Es hat die Kunſt erfunden, die Wiſſenſchaft ohne allen inneren Zuſammenhang, in alphabetiſcher Folge zu lehren. Ohne inneren Zuſammenhang giebt es

*) Ebendaſelbſt. V Vorl. S. 70—72.

keine Klarheit. Daher iſt die Klarheit, welche dieſes Zeitalter allein zu geben vermag, die unächte und ermüdende Deutlichkeit der Wiederholung. Je öfter etwas wiederholt wird, um ſo beſſer muß es nach der Meinung des Zeitalters gefaßt werden ohne alles weitere Nachdenken. Daher gelten ihm ſolche Schriften für claſſiſch, die zu ihrem Verſtändniß kein Nachdenken fordern. Anders war es bei den Alten, deren wahrhaft claſſiſche Schriften, wie ſie ſelbſt tief durchdacht ſind, nur denkend gefaßt werden können. Es iſt daher kein Wunder, wenn dieſes Zeitalter eine ſo große Abneigung empfindet gegen die claſſiſchen Studien des Alterthums, die ihm als unnütz erſcheinen*).

### 2. Die Langeweile und der Witz des Zeitalters.

Eine ſolche Art des Denkens und Mittheilens muß eine Geiſtesleere erzeugen, die auch als ſolche empfunden wird. Das Zeitalter hat und fühlt dieſe Leere. Das Gefühl der Geiſtesleere iſt die Langeweile. Das Zeitalter iſt langweilig in dem doppelten Sinn, daß es Langeweile macht und ſelbſt welche hat. Es langweilt ſich und möchte dem abhelfen, indem es den Zuſtand der Leere durch den Witz, die Sandwüſten ſeines Ernſtes durch einige Körnchen Scherz unterbricht. Das Bedürfniß nach Witz iſt groß, aber die Kraft iſt ſchwach. Wo ſollte auch dieſes Zeitalter die Kraft des wirklichen Witzes hernehmen? Es giebt keinen ideenloſen Witz, und das Zeitalter iſt ideenlos. Es haßt die Ideen, darum iſt ſeine Liebe zum Witz eine unglückliche Liebe. Der ächte Witz iſt die Wahrheit (nicht als Glied einer methodiſchen Entwicklung, ſondern) in unmittelbarer Anſchaulichkeit, jedem ſogleich einleuchtend. Wie die Wahrheit, hat auch der Witz eine poſitive und negative, eine directe und indirecte Form. Die ne-

*) Ebendaſelbſt. V Vorl. S. 72—74.

gative Form der Wahrheit iſt Verkehrtheit ihres Gegentheils. Wird die Verkehrtheit des Unwahren unmittelbar anſchaulich gemacht, ſo erſcheint ſie lächerlich. Das iſt der negative Witz, die Quelle des Lächerlichen. Der poſitive Witz iſt gleichſam „der Leiter des Lichts", er läßt die Wahrheit unmittelbar einleuchten; der negative iſt „der rächende Blitzſtrahl", er zeigt unmittelbar die Nichtigkeit des Unwahren, indem er die Thorheit mit einem Schlage erhellt und dadurch vernichtet.

Das Zeitalter ſucht den Witz in der Form des Lächerlichen. Es möchte alles lächerlich machen, was nicht ſeiner Meinung iſt. Dabei verfährt es ohne allen Witz. Jede andere Meinung iſt verkehrt, mithin lächerlich, alſo muß man ſie auslachen: davon iſt das Zeitalter durchdrungen als von einer Maxime. Es lacht, nicht aus Witz, ſondern weil es ſeine Maxime ſo mit ſich bringt. Worüber es lacht, muß natürlich lächerlich, alſo verkehrt ſein; ſo gilt ihm das Lächerliche zuletzt als Probirſtein der Wahrheit. Um das Verkehrte anſchaulich machen zu können, muß man nicht ſelbſt verkehrt ſein. Die Repräſentanten dieſes Zeitalters ſind zu verkehrt, um witzig ſein zu können, ſie verhalten ſich zum Witz nicht als ſeine Erzeuger, ſondern als ſein Gegenſtand; nicht ſie haben den Witz, ſondern der Witz hat ſie; ſie lachen „mit fremden Backen" *).

### 3. Druckenlaſſen und Leſen als Zeitmode.

Aus dem Spiele des gehalt- und zweckloſen Räſonnements macht dieſes Zeitalter Ernſt, es verwandelt ſich in ein ſtehendes Heerlager formaler Wiſſenſchaft, in welchem der Rang verſchieden, die Bewaffnung überall gleich iſt. Ueber alles Mögliche leicht und mit dem Scheine der Fertigkeit räſonniren zu kön-

*) Ebendaſelbſt. V Vorl. S. 75—77.

nen, gilt ihm als Geist und Zweck des Geistes, als Zweck der Erziehung, selbst der Volkserziehung. Darum hat es in den Augen dieses Zeitalters einen so großen Werth, seine Meinung zu sagen, und es nimmt die Denkfreiheit so, daß jeder urtheilen kann über jedes, auch ohne etwas von der Sache zu verstehen. Wäre die Denkfreiheit durch das Denken bedingt, so wäre ja die Freiheit damit aufgehoben. Gehörig zu meinen, seine Meinung zu sagen, verschiedene Meinungen zu sammeln, ist darum recht eigentlich der Stolz und das Geschäft dieses Zeitalters. Wer dieses Geschäft am besten versteht und treibt, gilt ihm als Führer. Indessen es ist nicht genug, viel zu meinen, wenn jede dieser werthvollen Meinungen weggeweht wird mit dem Hauche der Luft; es ist nöthig, sie in dem Andenken der Zeit aufzubewahren und stehend zu machen, sie zu fixiren in stehendem Schwarz auf stehendem Weiß. Man muß daher seine Meinungen drucken und wieder drucken lassen: dadurch unterscheiden sich die geistigen Senatoren vom Volk, die Gelehrten vom Haufen; und das Heerlager der Repräsentanten theilt sich in die zwei Classen der Schriftsteller und Leser*).

Aber es ist nicht genug, Bücher drucken zu lassen; man muß auch Einrichtungen treffen, die es verhindern, daß man sie vergißt, und zugleich überflüssig machen, daß man sie liest. Sind die Bücher gedruckt, so werden sie compilirt und die Compilationen aufgespeichert in fortlaufenden Zeitschriften, Bibliotheken und sogenannten Gelehrtenzeitungen. Was einer gesagt hat, wird wieder gesagt, und da jeder doch eine eigene Meinung haben muß, so wiederholt der Compilator nicht bloß die Meinungen des anderen, sondern setzt seine eigene hinzu. Das nennt man „recensiren". Man braucht nur noch diese Recensionen zu lesen,

*) Ebendaselbst. VI Vorl. S. 78—83.

um sich auf der Höhe der Zeit zu halten, und hat nun nicht weiter nöthig, die Bücher zu lesen *).

Im Uebrigen liest das Zeitalter, wie es schreibt; die Leser sind wie die Schriftsteller, sie consumiren, was diese produciren, und mit derselben Sinnesart. Das Zeitalter ist ebenso leseselig, wie es schreib- und druckselig ist. Schon das bloße Druckenlassen hat in seinen Augen einen großen Werth, ebenso das bloße Lesen. Die Schriften gelten ihm nicht als Bildungsmittel, sondern als Lesefutter. Man liest, nicht um zu lernen, zu denken, sich geistig befruchten zu lassen, sondern um zu lesen; es wird fortgelesen ohne Anhalt, alles mögliche durch einander, in der Absicht den Geist zu zerstreuen, von der Anstrengung des eigenen Denkens zu entbinden und in eine Art angenehmen Schlummer zu wiegen. Diese Absicht wird auch glücklich erreicht. Ein solches Lesen, wie es als Mode des Zeitalters herrscht, wirkt nicht bildend, sondern betäubend, dem Tabakrauchen vergleichbar. Wer es dazu gebracht hat, völlig zwecklos zu lesen und gar nichts dabei zu denken, ist „der reine Leser", der sich zur Literatur verhält, wie der Türke zum Opium. Die Geistesschwächung ist das unausbleibliche Resultat. Die Gewohnheit des gedankenlosen Lesens erzeugt die Unfähigkeit, den Geist anzuspannen und einen strengen Ideenzusammenhang zu fassen, am wenigsten in mündlicher Mittheilung. Um den Geist zu stärken, wird es daher nöthig sein, die mündliche Mittheilung wieder zu erneuern und die Alleinherrschaft der schriftlichen durch die Wirksamkeit des unmittelbar lebendigen Worts zu beschränken **).

*) Ebendaselbst. VI Vorl. S. 83—89. So oft Fichte konnte, hat er das Recensentenhandwerk in seiner Nichtigkeit entblößt und mit gerechter Verachtung behandelt. Man vergl. die Schrift über Nikolai. S. ob. S. 815, die Vorlesung über das Wesen des Gelehrten. X. S. ob. S. 769.

**) Grundz. des gegenw. Zeitalt. VI Vorl. S. 87—90.

### 4. Urſachen und Abhülfe des Uebels.

Man ſage nicht, daß dieſer Cultus des Buchſtabens, dieſe Werthachtung des Schreibens und Leſens keineswegs ein beſonderer Zug des gegenwärtigen Zeitalters und überhaupt keine verächtliche Sache ſei. Weder iſt es gut, daß es ſo iſt, noch iſt es immer ſo geweſen. Es iſt mit der Zeit ſo geworden und hat in der Gegenwart den Culminationspunkt erreicht. In den claſſiſchen Zeiten des Alterthums wurde weniger geſchrieben, und die ſchriftliche Rede galt als Abbild der mündlichen. Mit dem Chriſtenthum erſt erwachte das Intereſſe der allgemeinen Bildung; mit der pauliniſchen Faſſung des Chriſtenthums wurde der Grund gelegt zu einer dialektiſchen, disputatoriſchen Behandlung des Glaubens, zu theologiſchen Begriffsauseinanderſetzungen und dogmatiſchen Streitigkeiten, für welche die Schrift ein unentbehrliches Mittel war; die Kirche zwar zügelte und beherrſchte im Intereſſe der Glaubenseinheit den Gebrauch und die Geltung der Schrift (Bibel), aber die Kirchenreformation löſte die Feſſel und erhob das geſchriebene Wort zu einem unfehlbaren Anſehen und das geſchriebene Buch zum Entſcheidungsgrunde aller Wahrheit. Hatte die Schrift bis dahin als Religionsmittel gegolten, ſo galt ſie jetzt als Religionsgrund; in Folge des Proteſtantismus und der Bibelüberſetzung in die Volksſprachen wurde das Bibelleſen zu einer Art Cultus, zur Religionsübung, zum Mittel der Seligkeit, Leſenkönnen zur Bedingung des Glaubens. Und ſo iſt erſt durch die Reformation der Buchſtabe und mit ihm das Leſen und Schreiben zu einem Anſehen gekommen, daß nicht bloß alle menſchliche Geiſtesbildung, ſondern ſogar das menſchliche Heil ſelbſt davon abhängig erſcheint. Wurde die Bibel von jedermann geleſen, ſo mußte ſie bald auch für jedermann erklärt werden; die ſogenannte natürliche Bibelerklärung der Deiſten, welche die locke'ſche Philo-

ſophie („das ſchlechteſte Syſtem", wie Fichte es nennt) zur Richtſchnur nahmen, machte ſich Bahn, und das Räſonnement, das Meinen, Schreiben, Druckenlaſſen u. ſ. f. hatte kein Ende. Immer breiter, flacher und ſeichter wurde das Schriftthum, und zuletzt kam, wie es nicht anders ſein konnte, jene Geiſtesſündfluth, die das gegenwärtige Zeitalter überſchwemmt hat.

Die Uebel liegen am Tage. Was die Wiſſenſchaft durch Verflachung und Aushöhlung bis zur leeren Form verſchuldet hat, kann nur die Wiſſenſchaft heilen, indem ſie ſich vertieft, aus ihrer wahren Quelle erneut und mit ihrem ächten Inhalte erfüllt. Dieſe Reform der Wiſſenſchaft iſt die Aufgabe und das Ziel des folgenden Zeitalters. Erſt auf der Grundlage der Vernunftwiſſenſchaft wird es im Reiche des Wiſſens einen geordneten und ſicheren Fortſchritt geben, wird die Literatur wie die Lectüre nicht mehr zerſtreuend, ſondern bildend wirken; erſt dann wird man auch im Stande ſein, Literaturzeitungen richtig zu ſchreiben und ſo einzurichten, daß ſie den wiſſenſchaftlichen Zuſtand des jedesmaligen Zeitpunktes einleuchtend darſtellen und wirkliche Jahrbücher ſind des wiſſenſchaftlichen und künſtleriſchen Geiſtes der Zeit*).

### 5. Das Gegentheil des platten Rationalismus.

Schwärmerei und Naturphiloſophie.

Unmöglich kann das Zeitalter in den flachen Rationalismus ſeiner Begriffe mit voller Befriedigung aufgehen. In dem Gefühl ſeiner Leere liegt ſchon die Nichtbefriedigung und der Antrieb zu einer Reaction gegen ſich ſelbſt, die dem herrſchenden Zuge, der nichts als das Begreifliche anerkennen will, dadurch die Spitze zu bieten ſucht, daß ſie das Unbegreifliche zur Geltung

*) Ebendaſelbſt. VII Vorl. S. 96—111.

bringt. Das iſt keine Erhebung über das Niveau des Zeitalters, ſondern einfach deſſen Kehrſeite, eine Geiſtesrichtung, die aus der Wurzel des Zeitalters, aus dem Gefühl ſeiner Leere, aus ſeiner Sucht nach Neuem hervorgeht: das ebenbürtige Gegentheil ſeines Rationalismus; beide ſind Zwillingsgeburten aus demſelben Schooße. Es iſt nicht Aberglaube, auch nicht ein religiöſes oder theologiſches Bedürfniß, das hier dem Unbegreiflichen das Wort redet, ſondern es iſt der Verſtand des Zeitalters ſelbſt, der die herrſchende Maxime umkehrt und das Irrationale zur philoſophiſchen Maxime, zum Princip des Räſonnements macht. Das Irrationale iſt hier ein Erdachtes, ein Gedanke, der über die gewöhnliche Erfahrung hinaus- aber nicht bis zur Klarheit der Idee fortgeht, alſo unklar iſt und bleibt. Dieſer Flug über die Erfahrung hinaus in's Unklare iſt der Charakter der Schwärmerei. Wenn das Denken ſich von der gemeinen Begierde frei macht und aus eigener Kraft thätig iſt, ſo kann es aus zwei verſchiedenen Gegenden der menſchlichen Natur hervorgehen: entweder aus der ſinnlichen Individualität oder aus der Gattung; im letzteren Falle iſt es das vernunftgemäße Denken, welches ſich praktiſch und theoretiſch bethätigt; ſeine theoretiſche Form iſt die Vernunftwiſſenſchaft oder die ächte Speculation. Die Schwärmerei entſpringt aus der ſinnlichen Individualität, ſie iſt ihrer Natur nach nicht praktiſch, ſondern bloß theoretiſch, ſie will ſpeculativ ſein, ſie iſt unächte Speculation, die ſich zur ächten verhält, wie die Carricatur zum Ideal. Der Grund und Boden der ſinnlichen Individualität iſt die Natur; an dieſem haftet jene unächte Speculation und nimmt daher nothwendig die Richtung auf die ſinnliche Natur; ſo wird die ſpeculative Schwärmerei eine Art Naturphiloſophie und kann in keine andere Form eingehen. Unfähig, ihre unklaren Gedanken zu begründen,

giebt ſie keine Beweiſe, ſondern verweiſt ſtatt der Gründe jeden an das Vermögen, womit ſie ſchwärmt, und nennt dieſes Vermögen „intellectuelle Anſchauung.“ Sie iſt nicht Philoſophie, ſie iſt ebenſowenig Naturwiſſenſchaft. Dieſe gründet ſich auf Beobachtung und Experiment, jene dagegen ſetzt an die Stelle des naturkundigen Experiments den naturunkundigen Einfall und phantaſirt die Natur, ſtatt ſie zu ſtudiren. Bloße Einfälle können ebenſowenig in das Innere der Natur eindringen, als der bloße Wille und die Beſchwörungsformeln im Stande ſind, einen Zwang auf die äußere Wirkſamkeit der Naturkräfte auszuüben. Beides iſt Zauberei. Dieſe aus Schwärmerei und unächter Speculation gemachte Naturphiloſophie möchte theoretiſch zaubern; ſie möchte durch Einfälle und Phantaſie Naturerkenntniß hervorbringen. Sie kann es nicht; das Zeitalter iſt in ſeiner Schwärmerei ebenſo ohnmächtig als in ſeinem Aufklärungsdünkel*).

*) Ebendaſelbſt. VIII Vorl. S. 111—128. Die ganze Vorleſung zielt, ohne den Namen zu nennen, auf Schelling und deſſen Naturphiloſophie. Während dieſe über die Wiſſenſchaftslehre hinausgegangen ſein will, läßt Fichte die Naturphiloſophie als einen nothwendigen Zug in dem wiſſenſchaftlichen Zuſtande des ſchon verfallenden Zeitalters erſcheinen, welches überwunden wird durch die Epoche der Wiſſenſchaftslehre. Er behandelt die Naturphiloſophie, welche den Fortſchritt für ſich in Anſpruch nimmt, als einen zurückgebliebenen und rückwärts ſchreitenden Standpunkt. Vgl. damit Vorl. über das Weſen des Gelehrten. II. (S. W. III Abth. I Bd. S. 363 flgd.): „Laſſen Sie ſich darum ja nicht blenden oder irre machen durch eine Philoſophie, die ſich ſelbſt den Namen der Naturphiloſophie beilegt und welche alle bisherige Philoſophie dadurch zu übertreffen glaubt, daß ſie die Natur zum Abſoluten zu machen und zu vergöttern ſtrebt. Jene Philoſophie iſt, weit entfernt, ein Vorſchritt zur Wahrheit zu ſein, lediglich ein Rückſchritt zu dem alten und verbreitetſten Irrthume.“ S. oben III Buch. Cap. XVI. Nr. I. 4. S. 766.

# Fünftes Capitel.

## Fortsetzung. Der gesellschaftliche und religiöse Zustand des Zeitalters.

Die gesellschaftlichen Zustände eines Zeitalters sind bedingt durch die staatlichen, diese letzteren sind in ihrer Form und Ordnung bestimmt durch den Staatszweck, den sie verwirklichen, und der Staatszweck selbst ist in seinen verschiedenen Fassungen abhängig von der Einsicht und der Entwicklungsstufe des gesammten Zeitbewußtseins. Wir haben in dem wissenschaftlichen Zustande der Gegenwart das herrschende Zeitbewußtsein kennen gelernt und jetzt von hier aus die Grundzüge der vorhandenen Gesellschaftszustände, den Charakter des gegenwärtigen Staatslebens zu schildern.

Was der Staat in den Culturländern der Gegenwart ist, das ist er geschichtlich geworden; der Charakter des heutigen Staates bildet eine bestimmte Stufe in der menschlichen Staatsentwicklung überhaupt. Um diesen Charakter zu erkennen, müssen wir aus dem Grundbegriffe des Staates seine Formen und seine Entwicklungsstufen ableiten, und da der Staat als solcher ein Product der Menschengeschichte ist, so können wir seinen Ursprung nur aus dem Begriffe der Geschichte richtig beurtheilen. Daher ist der Begriff der Geschichte die erste und der Begriff des

Staates die zweite zu lösende Vorfrage, um den gesellschaftlichen Zustand des gegenwärtigen Zeitalters philosophisch zu fassen.

## I.

## Begriff der Geschichte.

### 1. Gott und die Entwicklung der Menschheit.

Alle Geschichte ist Entwicklung des Bewußtseins oder des Wissens, eine fortschreitende Zeitreihe, deren Erfüllung die fortschreitende Erkenntniß ausmacht. Wäre die Einsicht von vornherein absolut, so bedürfte sie keiner Entwicklung; würde sie je absolut, so bedürfte sie keines Fortschritts und keiner Entwicklung weiter; in dem ersten Falle könnte die Entwicklung gar nicht anfangen, im zweiten müßte sie irgendwo enden, in beiden wäre sie und mit ihr die Geschichte selbst aufgehoben. Der Begriff der Geschichte fordert daher eine ewige Aufgabe des Bewußtseins, einen Gegenstand der Erkenntniß, der nie aufhört ein solcher zu sein, der stets den Charakter des Gesetzten und Gegebenen behält, darum im Wege fortwährender Erfahrung erkannt sein will, dem gegenüber das erkennende Bewußtsein empirisch ist und bleibt und darum nothwendig sich spaltet in die Mannigfaltigkeit der Individuen und Personen. Jene ewige Aufgabe aber würde keinen Sinn haben, wenn ihre Lösung unmöglich wäre; vielmehr ist ihre Lösung absolut nothwendig; sie besteht im Wissen, in dem Wissen, welches keiner Entwicklung bedarf, alles Entstehen und Vergehen und damit alle Veränderung von sich ausschließt: in dem absoluten Wissen, welches gleich ist dem ewigen, wandellosen, schlechthin nothwendigen Sein. Dieses Sein ist Gott. Gottes Sein und Wissen sind identisch, alles Andere ist Entwicklung des Wissens, Abbild Gottes, ewige Entwicklung, zu der zwei Bedingungen nöthig sind: 1) ein Erkenntnißobject,

welches nie aufhört, als gegebenes zu erſcheinen (ſtehendes Object zu ſein), d. i. die Welt als Natur, und 2) ein Erkenntniß-ſubject, welches nie aufhört ſich als empiriſches Bewußtſein zu verhalten, d. i. die Menſchheit in der Mannigfaltigkeit der Individuen und Perſonen. „So gewiß daher Wiſſen iſt, — und dieſes iſt, ſo gewiß Gott iſt, denn es iſt ſelber ſein Daſein; — ſo gewiß iſt eine Menſchheit, und zwar als ein Menſchengeſchlecht von Mehreren*)."

Das Leben der Menſchheit iſt Entwicklung; Inhalt und Aufgabe dieſer Entwicklung iſt die Menſchheit als Gattung, die Selbſtverwirklichung der Vernunft, deren Ziel darin beſteht, daß ſich das geſammte menſchliche Leben mit Freiheit zu einem Ausdrucke der Vernunft geſtaltet. Dieſe Entwicklung iſt die Geſchichte des Menſchengeſchlechts. Dieſer Begriff erleuchtet mit dem Ziele der Geſchichte zugleich deren Urſprung.

## 2. Urſprung der Geſchichte.

### Normalvolk und Wilde.

Was aus einem nothwendigen Begriffe folgt, iſt ſelbſt nothwendig. Den Charakter einer ſolchen Nothwendigkeit haben einzelne Begebenheiten in der Beſonderheit ihrer Umſtände nie; ſie können daher auch nie a priori deducirt, ſondern nur, ſo weit ſie erweislich ſind, von der Erfahrung ausgemacht werden. Was den Urſprung der Geſchichte betrifft, ſo giebt es hier keine erweislichen Facta. Was darüber in der Form von Begebenheiten erzählt wird, iſt erdichtet oder mythiſch. Wollte die Philoſophie die allgemeinen Bedingungen der Geſchichte überhaupt als eine Reihe einzelner Begebenheiten deduciren, ſo würde ſie eine Ur-

*) Grundzüge des gegenw. Zeitalt. IX Vorl. S. W. III Abth. II Bd. S. 128 — 133.

geſchichte erdichten und auf einen ähnlichen Irrweg gerathen, als jene Naturphiloſophie, von der vorher die Rede war. Die Frage geht auf die Möglichkeit der Geſchichte als ſolcher, abgeſehen von der beſonderen Art und Weiſe, wie ſich die zur Geſchichte nothwendigen Bedingungen in einzelnen Begebenheiten verwirklicht haben *).

Nun iſt klar, daß unmöglich im Anfange der Entwicklung ſchon ſein konnte, was erſt als Ziel erreicht werden ſoll: die Herrſchaft der Vernunft in der Form der Freiheit. Es iſt ebenſo klar, daß aus der Vernunftloſigkeit niemals die Vernunft hervorgehen kann. Daher ſind wir genöthigt, in der Menſchheit irgendwo einen Urſtand anzunehmen, in welchem die Vernunft herrſchte nicht als Freiheit, ſondern als Inſtinct oder Naturgeſetz, nicht als Product der Arbeit und Wiſſenſchaft, ſondern gleichſam als paradieſiſcher Zuſtand eines glücklich begabten, in allen Lebensäußerungen vernunftgemäßen, im Urbeſitz und Genuß der Cultur befindlichen „Normalvolks".

Aber die Ausbildung der Vernunft iſt Zweck der menſchlichen Entwicklung. Wäre die ganze Menſchheit von vornherein ſchon im Zuſtande der Vernunftcultur, ſo wäre der Zweck der Entwicklung und damit dieſe ſelbſt aufgehoben. Unmöglich kann daher das Normalvolk die ganze Menſchheit umfaſſen. Vielmehr ſind wir genöthigt, dem Normalvolke die übrige Menſchheit entgegenzuſetzen in einem Urſtande, der nicht das Vermögen der Vernunft, aber deren Bildung eben ſo vollkommen entbehrt, als das Normalvolk ſie hat: der Zuſtand wilder über den Erdboden zerſtreuter Völker.

Nun kann Geſchichte erſt da beginnen, wo der vorhandene Lebenszuſtand in ſeiner Gleichförmigkeit unterbrochen wird und

*) Ebendaſelbſt. IX Vorl. S. 135 u. 136.

etwas Neues eintritt. Der isolirte Zustand des Normalvolkes ist und bleibt in seiner Art ebenso gleichförmig, als der isolirte Zustand der Wildheit: beide Urstände der Menschheit sind geschichtslos und darum vorgeschichtlich. Die Geschichte selbst kann erst anfangen, wenn jene beiden Urformen der Menschheit sich berühren und mischen, wenn das Normalvolk sich zerstreut über die Sitze der Uncultur, und der Conflict beginnt zwischen Cultur und Wildheit. Mit diesem Conflict entsteht die Geschichte, der Proceß der Entwicklung, die allmälige Cultivirung der Menschheit; erst jetzt entstehen gesellige und staatliche Ordnungen, deren Aufgabe es ist, den Begriff des vernunftgemäßen oder absoluten Staates zu verwirklichen *).

### 3. Geschichte und Erziehung.

Die Annahmen eines Normalvolks (absolute Cultur), wilder Völker (absolute Uncultur) und der Mischung beider, welche nach Fichte der Begriff der Geschichte zu deren Entstehung fordert, lassen sich leicht aus einem in der Wissenschaftslehre einheimischen Gesichtspunkte erklären. Schon die Rechtslehre hatte gezeigt, daß die menschliche Freiheit, um sich in Thätigkeit zu setzen, der Aufforderung von außen bedürfe. Geschichte ist Entwicklung zur Freiheit. Eine solche Entwicklung ist Erziehung. Zur Erziehung sind zwei Bedingungen nöthig: Erziehende und Zuerziehende, Erzieher und Zöglinge. Soll die Geschichte eine Erziehung des Menschengeschlechts sein, so sind in der Menschheit selbst zwei vorgeschichtliche Urzustände nothwendig: ein erziehender oder zur Erziehung fähiger Stand im Besitze der Bildung und ein erziehungsbedürftiger ohne alle Bildung; jener ist das Normalvolk, dieser sind die wilden Völker.

*) Ebendaselbst. IX Vorl. S. 133 — 135.

## II.

## Begriff des Staates.

### 1. Der Staat als Repräsentant der Gattung.

Soll in der Entwicklung oder Geschichte des Menschengeschlechts der Gattungszweck der Menschheit verwirklicht werden, so müssen alle individuellen Kräfte diesem Zwecke dienen und auf denselben gerichtet sein; es muß eine Anstalt geben, welche die Individuen nöthigt, mit allen ihren Kräften diese Richtung zu nehmen, auch ohne daß in ihrer Einsicht und in ihrem Willen der Zweck selbst gegenwärtig ist. Sie müssen dem Zwecke dienen, um ihn zu wollen, um ihn erkennen und selbstthätig ergreifen zu lernen. Diese Anstalt ist der Staat. Daraus erhellt sein Begriff. Er vereinigt die Individuen unter einem gemeinschaftlichen Zweck und macht sie dadurch zu einem geschlossenen Ganzen, zu wirklichen Repräsentanten der Gattung. Im Staatszweck, als dem gemeinschaftlichen die Einzelnen beherrschenden Zwecke, ist der Form nach der Gattungszweck gegenwärtig. Der Staat ist der wirkliche Ausdruck der Gattung. Eben deßhalb müssen sich die Einzelnen zum Staatszwecke verhalten, wie sie sich zum Gattungszwecke verhalten sollen. Sie sollen nichts sein als Organe, dienende Werkzeuge der Gattung. Darum liegt es im Begriffe des Staats, daß er alle Individuen auf gleiche Weise für seinen Zweck in Anspruch nimmt, alle Kräfte jedes einzelnen Individuums: d. h. er nimmt alle ganz in denselben Anspruch, er fordert im Dienste des Ganzen die Anstrengung aller Kräfte ohne Ausnahme. Wozu diente auch irgend eine Kraft im Staate, wenn sie dem Staate nicht diente? Der Zweck des isolirten Individuums ist Genuß, der Zweck der Gattung ist Cultur. Was dem Staatszwecke nicht dient, dient nicht zum Cultur-

zwecke, zur Bildung des Ganzen, auch nicht zur individuellen Selbstbildung, sondern wuchert aus in Barbarei*).

## 2. Entwicklungsformen des vernunftgemäßen Staats.

### Stufen der Freiheit.

Die Form alles staatlichen Lebens besteht demnach in der Unterordnung oder Unterwerfung der Einzelnen unter das Ganze, unter den Staatszweck, unter alle. Diese Form hat zwei Fälle: entweder sind alle unterworfen oder nicht. Der zweite Fall näher bestimmt: einige sind nicht unterworfen, einige herrschen, die anderen werden beherrscht. Der erste Fall hat eine zweifache Möglichkeit: alle sind allen unterworfen entweder auf gleiche oder nicht auf gleiche Weise. Nicht auf gleiche Weise: so ist die Unterwerfung aller unter alle nur negativ, jeder hat seine ihm eigene Rechtssphäre, die der andere nicht stören darf; diese Rechtssphären selbst sind an Umfang und Macht sehr verschieden, jeder ist berechtigt, jeder ist Unterthan, nur der eine mehr, der andere weniger. Hier ist Gleichheit des Rechts, aber nicht Gleichheit der Rechte. Diese existirt erst da, wo alle allen unterworfen sind auf gleiche Weise.

So haben wir drei Hauptformen der staatlichen Ordnung: 1) die Unterwerfung ist nicht allgemein, 2) die Unterwerfung ist allgemein, aber ungleich, 3) die Unterwerfung ist allgemein und gleich. Nach dem Grade der Rechtsgleichheit geschätzt, ist die erste Form die niedrigste, die dritte die höchste Stufe in der Entwicklung des vernunftgemäßen Staats. So sind mit dem Begriffe des Staats die möglichen Formen und mit diesen die Entwicklungsstufen desselben gegeben**).

*) Ebendaselbst. X Vorl. S. 143—148.

**) Ebendaselbst. X Vorl. S. 148—152.

Der Grad der Rechtsgleichheit bedingt den Grad der bürgerlichen Freiheit. Man kann persönliche Freiheit haben ohne bürgerliche; die bürgerliche ist die rechtlich (durch Verfassung) gesicherte, die auf der niedrigsten Stufe der Staatsordnung gar nicht, auf der mittleren in ungleichem Maße, auf der höchsten in vollem Maße existirt.

Von der bürgerlichen Freiheit ist die politische zu unterscheiden. Die bürgerliche Freiheit liegt in der ausnahmslosen Unterordnung aller unter den Staatszweck, die politische Freiheit besteht in der Bestimmung des Staatszwecks nach eigenem Ermessen. Den Zweck bestimmen heißt den Staat machen oder regieren. Nur die Regierenden sind politisch frei. Es ist nöthig, daß alle Staatsglieder Bürger (d. h. dem Staatszweck auf gleiche Weise unterworfen) sind; es ist nicht nöthig, daß alle Regenten sind; der leitende Wille kann bei allen, bei einigen, bei Einem sein. Danach unterscheiden sich die Regierungsverfassungen oder Verwaltungsweisen des Staats; ihre Verschiedenheit thut der bürgerlichen Gleichheit keinen Eintrag *).

Vergleichen wir mit diesen drei Hauptformen der Staatsentwicklung und des menschlichen Rechtsbewußtseins die Verfassung des gegenwärtigen Staats in seinem höchsten Culturstande, so läßt sich voraussagen, daß er nach der dritten Stufe strebt und sich auf der zweiten befindet. Er steht auf dem Uebergange zur Verwirklichung des absoluten Staats, schon mit dem anbrechenden Bewußtsein dieser Aufgabe **). Um die politischen Grundzüge der Gegenwart in ihrem Zustande und ihrem Streben genauer zu erkennen, müssen wir sehen, auf welchem geschichtlichen Wege sich der Charakter dieses Staats ausgebildet hat.

*) Ebendaselbst. X Vorl. S. 152—156.

**) Ebendaselbst. X Vorl. S. 152.

### 3. Geſchichtliche Entwicklung des Staats.

Je weiter die Entwicklung des Staats fortſchreitet, um ſo inniger durchdringen ſich Staatszweck und Gattungszweck der Menſchheit in derſelben Aufgabe, um ſo deutlicher und beſtimmter entfaltet ſich auch das Bewußtſein der Uebereinſtimmung beider. Es wird daher in den Anfängen der Entwicklung weder der Staatszweck den Gattungszweck (obwohl derſelbe ſtets in ihm gegenwärtig iſt) vollkommen ausdrücken, noch auch das klare Bewußtſein vorhanden ſein, daß es ſich im Staat um die Verwirklichung und Herrſchaft der menſchlichen Gattungszwecke handle. Und da der Staatszweck in Wahrheit der Gattungszweck iſt, ſo wird ſich der Staat in der Menſchheit ausbilden zunächſt ohne deutliches Bewußtſein ſeines wahren Zwecks; er wird nach dem Naturgeſetze des Daſeins zunächſt nur auf ſeine Selbſterhaltung bedacht ſein, und indem er alles thut, um ſeinen Beſtand nach außen und innen zu ſichern, wird er nach dem Naturgeſetze der menſchlichen Entwicklung zugleich die Zwecke der Gattung befördern. Der Gattungszweck iſt durch das Naturgeſetz an den Staatszweck gebunden und entwickelt ſich daher nothwendig und abſichtslos mit dieſem. So liegt es im Intereſſe des Staates und ſeiner Selbſterhaltung, durch Vereinigung, Zuſammenwirkung, Ausbildung der menſchlichen Kräfte die Herrſchaft über die Natur zu gewinnen, die mechaniſchen Künſte nach allen Richtungen zu vervollkommnen und zu veredeln bis zum Aufblühen der äſthetiſchen Kunſt, die Cultur zu erhöhen, die wilden Völker zu cultiviren: das alles thut er in ſeinem Intereſſe, bloß auf die eigenen Zwecke bedacht, und befördert dadurch zugleich die Gattungszwecke der Menſchheit, ohne ſich derſelben als ſeiner Aufgabe bewußt zu ſein*).

*) Ebendaſelbſt. XI Vorl. S. 156—170.

a. Die asiatischen Weltreiche.

Das allererste Ziel des Staats ist die Cultivirung der Wilden, die Herrschaft des Culturvolks (einer Masse des Normalvolks) über die ungebildeten Völker, die es sich unterwirft, die Errichtung eines Völker- oder Weltreichs unter der erziehenden Herrschaft eines Culturvolks, die Ausbildung einer Staatsform, die ihrer ganzen Anlage nach keine andere Verfassung haben kann als die einseitige Unterwerfung, die Ausschließung aller Rechtsgleichheit, aller bürgerlichen Freiheit: es ist die Form der Despotie, wie sie sich in den asiatischen Weltreichen geschichtlich darstellt*).

b. Die griechischen Staaten.

Von hier aus entwickelt sich geschichtlich eine zweite höhere Staatsform. Es ist nicht mehr ein Volk, welches Völker unterwirft, cultivirt, beherrscht und auf diese Weise große Reiche gründet, sondern es sind einzelne Abkömmlinge des Culturvolks, welche auswandern, Colonien bilden, die eingeborenen Wilden cultiviren, Herrscher kleiner Staaten und auf diese Weise Gründer mehrerer kleiner Königreiche werden. In dem geschlossenen Umfange solcher kleiner politischer Gemeinschaften kann unmöglich die einseitige (despotische) Herrschaft auf die Dauer bestehen, hier muß sich die Individualität und Einzelselbständigkeit zur Geltung bringen, der Rechtssinn entwickeln, der Rechtsstaat und mit ihm die republikanische Staatsform entstehen und damit die bürgerliche Freiheit in der Gleichheit des Rechts (jeder ist berechtigt), noch nicht in der Gleichheit der Rechte (nicht alle sind gleichberechtigt oder gleich vermögend). Die Gemeinschaft der Abstammung und der Interessen vereinigt die Staaten in der Form eines Bundes, und es entsteht eine föderative Völkerrepublik. So entwickelt

*) Ebendaselbst. XII Vorl. S. 171—176.

ſich die zweite Staatsform, der Staat der relativen Rechtsgleichheit, geſchichtlich in den griechiſchen Völkern*).

c. Das römiſche Weltreich.

Es iſt die Aufgabe des Rechtsſtaats, welcher zugleich der höchſt entwickelte Culturſtaat iſt, ein Weltreich zu werden, das die Völker des geſchichtlichen Alterthums in ſich vereinigt. Dieſe Aufgabe löſt der römiſche Staat, in ſeiner Vorausſetzung durch griechiſch-italiſche Colonien, in ſeiner Entſtehung durch die Miſchung zweier Volkselemente bedingt, von denen das eine als das höher cultivirte und einſeitig herrſchende dem anderen gegenüberſteht als dem rohen und einſeitig unterworfenen. Aus dieſen Bedingungen entwickelt ſich eine ariſtokratiſche Staatsverfaſſung zuerſt in der Form des Königthums, dann in der der Republik; aus dem fortdauernden inneren Conflicte der beiden Volksſtände, dem Rechtsſtreite der Patricier und Plebejer, geſtaltet ſich in allmäliger Ausbildung der römiſche Rechtsſtaat, der nach außen in fortwährendem kriegeriſchem Wachsthume begriffen, ſich zu einem Culturreiche ausdehnt, das die Völker der Welt in ſich vereinigt.

Dieſer Staat repräſentirt die Menſchheit, noch in der Form relativer Rechtsgleichheit, noch nicht in der Anerkennung, daß die Menſchen als ſolche gleich ſind: ihm fehlt die Einſicht in den wahren Grund der abſoluten menſchlichen Gleichheit, die Einſicht, daß die Menſchheit in ihrem Grunde ein Weſen iſt göttlichen Urſprungs und göttlicher Beſtimmung, ſelbſt eine Erſcheinung und Offenbarung göttlichen Lebens. Dieſe Einſicht iſt religiös, unter allen religiöſen Vorſtellungen die einzige, die fähig und berufen iſt, Weltreligion zu werden und die Menſchheit auf die höchſte Stufe auch ihrer ſtaatlichen Bildung zu er-

*) Ebendaſelbſt. XII Vorl. S. 176—178.

heben. Das römiſche Weltreich kann dieſe Weltreligion aus ſeinen eigenen Culturbedingungen nicht erzeugen; es empfängt ſie von Aſien in der Form des Chriſtenthums *).

d. Das chriſtliche Weltprincip.

Mit dem Chriſtenthume tritt ein neues Princip in die Weltgeſchichte, eine neue Zeit, die noch bei weitem nicht geſchloſſen iſt. Es handelt ſich um die Verwirklichung dieſes Princips und zunächſt um die Art ſeiner Faſſung. Man muß die abſolute Verwirklichung von der relativen, die abſolute Faſſung von der beſchränkten wohl unterſcheiden; die erſte ergreift das Chriſtenthum in ſeiner ewigen Wahrheit, die zweite nimmt es vom Standpunkte der Zeitvorſtellungen und Zeitverhältniſſe, unter denen es auftritt, und vermiſcht darum die chriſtliche Idee mit Elementen jüdiſcher und heidniſcher Art, die nicht zu ſeinem wahren Weſen gehören.

Die Menſchheit als ein einiges Weſen, als ein einiges Leben göttlicher Abkunft und Beſtimmung, dieſes eine Leben als Erſcheinung und Ausdruck des göttlichen Lebens ſelbſt, dieſe wirkliche Einheit des Göttlichen und Menſchlichen iſt der Kern und Mittelpunkt des wahrhaft chriſtlichen Glaubens, das neue und ewige Princip dieſer Religion. Damit iſt die Zweiheit, der Dualismus des Göttlichen und Menſchlichen, die relative Selbſtändigkeit beider Seiten aufgehoben. Nur unter Vorausſetzung einer ſolchen Zweiheit kann von einem Verhältniß, von einem Bunde, von einem neuen Bunde zwiſchen Gott und Menſchheit geredet werden. Das iſt die beſchränkte, noch unfreie, von dem Geiſte des Judenthums innerlich noch nicht völlig abgelöſte Auffaſſung des Chriſtenthums. In der abſoluten Faſſung gilt es als die enthüllte, offenbargewordene Einheit des Göttlichen und Menſch-

*) Ebendaſelbſt. XII Vorl. S. 178—185.

lichen, in der beſchränkten gilt es nur als ein neuer Bund beider, die darum in Wahrheit nicht eines ſind, ſondern zwei. Die Unterſcheidung dieſer beiden Auffaſſungen des chriſtlichen Glaubens iſt für Fichte's Religionslehre und deren Verhältniß zum Chriſtenthume durchaus maßgebend. Fichte ſelbſt weiß ſich im völligen Einverſtändniß mit der erſten und im Gegenſatz zu der zweiten. Er hatte beide ſchon früher unterſchieden als „johanneiſche" und „pauliniſche", welche letztere ihm deßhalb als eine Miſchung jüdiſcher und chriſtlicher Vorſtellungsweiſen galt *).

e. Das chriſtliche Mittelalter.

Gilt das Chriſtenthum als (neuer) Bund zwiſchen Gott und Menſchheit, ſo erſcheint die letztere als das mit Gott zu verknüpfende oder zu verſöhnende Glied. Dieſe Verſöhnung beſteht in der Entſündigung. Dieſe Entſündigung geſchieht durch Gnadenmittel oder Sacramente, deren Verwalter dem chriſtlichen Volke gegenüberſtehen als die Prieſter, welche das Heil vermitteln. So wird die chriſtliche Religion ein myſtiſcher Entſündigungs- und Sacramentsglaube, der ſich ausprägt in der Prieſterherrſchaft, in der hierarchiſch gegliederten Kirche, die das ſchon verfallende römiſche Weltreich nicht mehr retten und innerlich aufrichten, ſondern, ſelbſt von den abgelebten religiöſen Formen mitergriffen, den Untergang deſſelben nur beſchleunigen kann.

Die lebendige Fortbildung des Chriſtenthums bedarf neuer geiſtesfriſcher Völker, welche die Kirche bekehrt, die ſich aber bei der Einfachheit ihrer urſprünglichen Religion, ihrer Sitten und Rechtszuſtände, bei ihrer natürlichen Rechts- und Freiheitsliebe, die ſich auf die Geltung der Perſon gründet, keineswegs blind unterwerfen und ihre Selbſtändigkeit nehmen laſſen. Dieß gilt

*) Ebendaſelbſt. XIII Vorl. S. 185 — 191. Vgl. VII Vorl. S. 97—100.

insbeſondere von den germaniſchen Völkern. Es entſteht kein Weltreich, wie die aſiatiſchen oder das römiſche war, ſondern eine Reihe neuer, chriſtlicher Staaten, die nach gegenſeitiger Unabhängigkeit ſtreben und nur den religiöſen Vereinigungspunkt des gemeinſamen Glaubens und der gemeinſamen Anerkennung der Kirche als ihrer geiſtlichen Centralmacht haben. So wird in dieſem neuen chriſtlich-germaniſchen Staatenſyſteme die Kirche ſelbſt eine politiſch-geiſtliche Centralgewalt, welche die völkerrechtlichen Verhältniſſe überwacht, beaufſichtigt und die Selbſtändigkeit der Staaten, die ihrem eigenen Machtintereſſe dient, bevormundet. Unter dieſer Bevormundung vereinigt der gemeinſame Glaube die chriſtlichen Völker des Abendlandes nach außen in dem gemeinſamen Kampfe gegen den Muhamedanismus. Das Mittelalter findet in den Kreuzzügen ſeinen heroiſchen Ausdruck, in dieſer „ewig denkwürdigen Kraftäußerung eines chriſtlichen Ganzen als chriſtlichen Ganzen“ *).

f. Der Untergang des Feudalſtaats und die Reformation.

Der politiſche Kampf um die Selbſtändigkeit beſteht nicht bloß zwiſchen den chriſtlichen Völkern und Staaten, ſondern auch im Innern der Staaten ſelbſt zwiſchen den Elementen, die ihren Beſtand ausmachen, zwiſchen den Lehnsherren und Vaſallen, auf deren Verhältniß der mittelalterliche Feudalſtaat beruht. Der Kampf beider endet auf doppelte Weiſe: entweder mit dem Siege des Herrſchers, der die nach Unabhängigkeit ringenden Vaſallen unterwirft, wie in Frankreich, oder mit dem Siege der Vaſallen, die ſich frei machen und ſelbſtändige Herrſcher werden, wie in Deutſchland. Die Kirche im Intereſſe ihrer eigenen politiſch-geiſtlichen Centralmacht ſucht nach außen die gegenſeitige Unabhängigkeit der Staaten, nach innen den Kampf der Lehnsherren

*) Ebendaſelbſt. XIII Vorl. S. 191—198.

und Vaſallen zu erhalten. Das Ende dieſes Kampfes hat in ſeinen Folgen nothwendig einen vernichtenden Einfluß auf die Stellung und politiſche Gewalt der kirchlichen Centralmacht. Gegen ihre geiſtliche Gewalt und Glaubensbevormundung erhebt ſich aus der Tiefe des germaniſchen Geiſtes der Kampf um die religiöſe Selbſtändigkeit. Das Ende des Feudalſtaates und die Anfänge der Reformation greifen in einander, und das politiſche Macht- und Unabhängigkeitsintereſſe auf Seiten des Staats geht Hand in Hand mit dem religiöſen Freiheitsbedürfniß der Reformation. Die Kirche hört auf eine politiſche Centralmacht zu ſein und wird ſelbſt da, wo die Reformation nicht zur Geltung kommt, eine bloß dogmatiſche und disciplinariſche Kirchengewalt*).

### g. Univerſalmonarchie und Gleichgewicht.

Unter dieſen Bedingungen, welche der neuen Zeit Bahn brechen, verändert ſich von Grund aus die Form und Verfaſſung des Culturſtaates. Zwei Factoren wirken in dieſer Reform zuſammen: das Streben, der einzelnen Staaten ihre Selbſtändigkeit zu erhalten, und das Streben, alle chriſtlichen Staaten in einem Ganzen zu vereinigen. Die Tendenz zur Einheit hat jetzt zu ihrem Träger den Staat, und zwar den mächtigſten unter den vorhandenen. Von hier aus wird eine chriſtliche Univerſalmonarchie angeſtrebt. Gegen den Vergrößerungstrieb der mächtigen Staaten reagirt der Erhaltungstrieb der minder mächtigen, und ſo tritt dem Streben nach einer *Univerſalmonarchie* auf der einen Seite das Streben nach einem politiſchen *Gleichgewichte* der chriſtlichen Staaten von der anderen entgegen. Um dieſes Gleichgewicht zu erhalten, müſſen die einzelnen Staaten ſo ſtark als möglich ſein. Daher ſtrebt jeder, ſo ſehr er kann,

*) Ebendaſelbſt. XIV Vorl. S. 198—200.

nach Verſtärkung. Wo die Verſtärkung nach außen nicht möglich iſt, wird ſie nach innen geſucht durch Menſchengewinn, Zunahme der Bevölkerung, Entwicklung der Arbeitskräfte, Hebung des Handels, der Staatswirthſchaft u. ſ. f. Jetzt tritt die Nothwendigkeit ein, die begünſtigten Volksclaſſen für die Staatszwecke in Anſpruch zu nehmen. Die nicht begünſtigten Claſſen würden mehr leiſten können für den Staat, wenn ſie nicht den begünſtigten leiſten müßten. Die bürgerliche Gleichſtellung der Rechte erſcheint jetzt geboten durch die Wohlfahrt des Staats, der erſt dann im Stande iſt, den geſammten Ueberſchuß aller Kräfte ſeiner Bürger für ſeine Zwecke zu verwerthen. Erſt wenn der Staat ſeine ganze innere Macht in vollem Beſitz und zu freier Verfügung hat, kann er Einfluß üben auf die chriſtliche Völkerrepublik, auf die Leitung des Gleichgewichts, kann er ſeine Stelle behaupten in dem Syſteme des europäiſchen Völkerreichs. Er darf keinen Vortheil außer Acht laſſen, keinen Zweig der Staatsverwaltung, keine Maxime einer guten Regierung vernachläſſigen, er muß vorwärtsſchreiten, weil er ſonſt zurückgeht, er darf keinen politiſchen Fehlgriff thun, weil jeder Fehlgriff ſich beſtraft mit dem endlichen Untergange. Innerhalb dieſes neuen Völkerſyſtems nöthigt darum ſchon das Intereſſe der eigenen Selbſterhaltung jeden einzelnen Staat dazu, alle ſeine Kräfte zuſammenzunehmen und nach ſeiner Cultivirung zu ſtreben; er muß, um beſtehen und gelten zu können, unausgeſetzt danach ſtreben, der höchſte Culturſtaat zu ſein, was er nur ſein kann, wenn alle ſeine Bürger auf das innigſte durchdrungen ſind von dem Zwecke des Ganzen. Dahin geht der politiſche Charakterzug unſerer Zeit. Nur ein ſolcher Staat, der auf der Höhe der Cultur ſteht, kann in der Gegenwart dem fortgeſchrittenen politiſchen Bewußtſein und Bedürfniß entſprechen. Nicht der Boden, ſondern der Cultur-

ſtaat iſt unſer Vaterland. „Mögen die Erdgeborenen, welche in der Erdſcholle, dem Fluſſe, dem Berge ihr Vaterland erkennen, Bürger des geſunkenen Staates bleiben; ſie behalten, was ſie wollten und was ſie beglückt: der ſonnenverwandte Geiſt wird unwiderſtehlich angezogen werden und hin ſich wenden, wo Licht iſt und Recht*)".

## III.

## Der ſittliche Zuſtand der Gegenwart.

### 1. Die öffentliche Sitte.

Das politiſche Bewußtſein und der Bildungsſtand eines Zeitalters durchdringt den Wechſelverkehr der Menſchen und macht ſich in den Grundzügen und den ſtehenden Formen deſſelben erkennbar. Die ſtehende, in der Bildungsſtufe des ganzen Zeitalters begründete, durch Gewohnheit zur Natur gewordene Form des allgemeinen Betragens iſt die öffentliche Sitte, gleichſam der bewußtloſe Charakter des Zeitgeiſtes. Wir unterſcheiden die gute und ſchlechte Sitte (in der erſten die negativ-gute und die poſitivgute) und betrachten beide, ſo weit ſie durch den Staat bedingt ſind und in die Aeußerungsweiſe des öffentlichen Lebens fallen.

Das Princip aller guten Sitte beſteht darin, daß jeder in jedem die Gattung anerkennt und würdigt, daß alſo (negativ ausgedrückt) keiner die Freiheit und Würde des anderen beſchädigt. Wenn die Geſetzgebung und die Ordnungen eines Staates ſo eingerichtet ſind, daß jede Verletzung dieſer Art als ein Verbrechen gilt und beſtraft wird, ſo wird dadurch der böſe Wille von dem Schauplatze der öffentlichen Handlungen zurückgeſcheucht und der guten Sitte im negativen Sinne Raum gegeben. Je

*) Ebendaſelbſt. XIV Vorl. S. 200—212.

weiter „die negativ-gute Sitte" um ſich greift, um ſo mehr werden in der öffentlichen Meinung ſelbſt die Verbrechen gegen die Menſchenwürde verpönt; die Ehrliebe, die Verachtung der Barbarei wird zur öffentlichen Stimme und nöthigt jetzt durch ihren rückwirkenden Einfluß den Staat, ſeine Strafgeſetzgebung zu mildern und die grauſamen Strafen abzuſchaffen. So dringt die Menſchlichkeit, die durchgängige Anerkennung und Achtung der Gattung, in das öffentliche Leben ein, und es entſteht was Fichte als „die poſitiv-gute Sitte" bezeichnet.

Wird aber die Gattung als ſolche in jedem geachtet, ſo liegt darin ſchon die Anerkennung der urſprünglichen Gleichheit der Menſchen, alſo auch der Gleichheit ihrer Rechte. Sind nun auch in den gegebenen Zuſtänden die Rechte noch ungleich, ſo wird doch die wahrhaft gute Sitte in der Art und Weiſe der Menſchenbehandlung nicht dieſe vorhandene Ungleichheit, ſondern die nothwendig anzuerkennende Gleichheit zu ihrer Vorausſetzung und Richtſchnur nehmen. Das Gegentheil davon iſt „die ſchlechte Sitte"; ſie fließt aus der Vorausſetzung der vorhandenen Ungleichheit, nach der man die Humanität des Benehmens abſtuft. Gilt die Ungleichheit nicht bloß als ein vorhandener und zeitweiliger, ſondern als ein nothwendiger und bleibender Zuſtand, ſo beſteht darin die ſchlechte Sitte ſelbſt; die privilegirten Stände verachten die nicht privilegirten und halten ſich für etwas Beſſeres und Höheres, dieſe erwiedern die unwürdige Art mit Empfindungen, die nicht würdiger ſind, entweder mit niedriger Kriecherei oder mit bitterem Neide; die richtige gegenſeitige Anerkennung fehlt gänzlich und mit ihr die Möglichkeit der guten Sitte. Dieſe gegenſeitige Anerkennung herbeizuführen und innerlich zu befeſtigen, giebt es kein beſſeres Mittel als die Wiſſenſchaft, die ihren ausgleichenden Charakter am beſten bewährt,

wenn sie aus dem bürgerlichen Stande hervorgeht und sich von hier aus den übrigen Volksclassen mittheilt*).

## 2. Die öffentliche Religiosität.

Die Anerkennung der ursprünglichen Gleichheit der Menschen gründet sich auf das Bewußtsein der menschlichen Gattungseinheit, der Wesenseinheit des ganzen Menschengeschlechts, und dieses Bewußtsein wurzelt im Innersten der christlichen Religion. Ist jene Anerkennung in dem wechselseitigen Verkehre der Menschen zur Sitte oder Richtschnur der Sitte geworden, so besteht darin die bewußtlose Herrschaft des Christenthums. Nun war es der Staat, der durch seine Gesetzgebung diese Sitte in ihrer äußeren Erscheinung bedingt und ausbildet. Auf diese Weise wird der Staat selbst in der Verwirklichung des Christenthums ein wichtiges und vermittelndes Werkzeug. Die Herrschaft des Christenthums muß durch den Staat hindurchgegangen und in ihm realisirt sein**).

Die religiöse Denkweise ist der tiefste Grund der politischen und sittlichen; daher werden zuletzt alle Zeiterscheinungen unter dem religiösen Gesichtspunkte betrachtet werden müssen. Jedes Zeitalter prägt die religiöse Denkweise in einem bestimmten Charakter aus, der die „Religiosität" des Zeitalters bildet, entweder als verborgenes Princip oder als klares Bewußtsein. Die eigenthümliche Religiosität des gegenwärtigen Zeitalters zu erkennen, ist daher die letzte Aufgabe seiner Charakteristik.

Aus dem bereits entwickelten wissenschaftlichen Charakter des Zeitalters läßt sich der religiöse erkennen. Es war der Charakter der Aufklärung, der nur das deutlich und klar Begriffene, also

*) Ebendaselbst. XV Vorl. S. 213—226.

**) Ebendaselbst. XV Vorl. S. 220 u. 21.

nichts Unbegreifliches, nur den Maßstab der sinnlichen Erfahrungsbegriffe, also nichts Uebersinnliches gelten ließ; daher den blinden Glauben, den blinden Gehorsam und damit alles Furchterregende in der Religion vollkommen verwarf. Was die Religion und deren Gottesvorstellungen furchtbar macht, ist abergläubischer Natur und gehört nicht dem Wesen des Christenthums an, sondern vorchristlichen und heidnischen Vorstellungsweisen. Dieser Aberglaube mit seinen heidnischen in das Christenthum eingedrungenen Ueberresten erscheint im Lichte der gegenwärtigen Aufklärung als vollkommen nichtig. Indessen vernichtet diese Aufklärung nach der ganzen Art ihrer Denkweise mit dem Unbegreiflichen zugleich das Uebersinnliche; sie ist gänzlich unfähig einen deutlichen Begriff der übersinnlichen Welt zu fassen, und so verliert das Zeitalter, so weit sein klares Bewußtsein reicht, mit der falschen Religion zugleich die wahre. Diese Unfähigkeit, die wahre Religion zu fassen, ist darum noch nicht die Unfähigkeit zur Religion überhaupt. Das klare Bewußtsein umfaßt nicht die ganze menschliche Natur; was der deutliche Begriff nicht erreicht, kann das Gefühl in dunklem Streben suchen. Die aus dem klaren Bewußtsein vertriebene Religion flüchtet sich in das Gefühl und ist hier als Bedürfniß und Sehnsucht nach dem Uebersinnlichen, als Empfänglichkeit und Sinn für Religion um so lebendiger da, als die Verstandesaufklärung mit ihren dürren Begriffen diesen Sinn leer läßt. Das schmerzliche Gefühl dieser Leere giebt dem Zeitalter seinen religiösen Charakter. Es ist der wahren Religion bedürftiger und empfänglicher als ein anderes. „Das leere und unerquickliche freigeisterische Geschwätz hat Zeit gehabt, auf alle Weise sich auszusprechen; es hat sich ausgesprochen, und wir haben es vernommen, und es wird von dieser Seite nichts Neues und nichts besser gesagt werden, als es

geſagt iſt. Wir ſind deſſelben müde; wir fühlen ſeine Leerheit und die völlige Nullität, welche es uns in Beziehung auf den doch einmal nicht ganz auszurottenden Sinn für das Ewige giebt*)."

### 3. Die wahre Religion.

Dieſer Sinn fordert Befriedigung; er wartet auf ſeine ächte Nahrung, dieſe bereitet ſich ſchon vor in der Werkſtätte einer neuen Philoſophie, die den Begriff der wahren Religion zu faſſen und in das klare Bewußtſein zu heben ſucht. Was jetzt als philoſophiſches Bewußtſein erwacht, wird in der Zukunft religiöſes Bewußtſein werden. Der Standpunkt der ſogenannten Aufklärung iſt bereits philoſophiſch überwunden; „eine männlichere Philoſophie" hat ſich in Kant erhoben und durch ihr Princip der „abſoluten Moralität" das ſittliche Bedürfniß der Menſchen tiefer als je befriedigt. Der moraliſche Sinn iſt dem religiöſen verwandt, aber er iſt nicht ſelbſt der religiöſe. Gerade durch dieſe Befriedigung des verwandten Sinnes wird die Nichtbefriedigung des religiöſen nur noch ſtärker empfunden. Der Begriff der wahren Religion iſt dadurch die erſte Aufgabe der Philoſophie geworden. Es iſt die gegenwärtige Aufgabe.

Die abſolute Moralität, die reine Sittlichkeit iſt das Höchſte außer der Religion. Die unbedingte Pflichterfüllung, der blinde Gehorſam gegen das Pflichtgebot, ohne Rückſicht auf die Folgen, ohne Einſicht in die eigentliche Bedeutung der Pflicht: das iſt die höchſte ſittliche Leiſtung. Aber der Mangel an Einſicht in dem bloß moraliſchen Verhalten läßt zugleich einen Mangel in der abſoluten Würde des Menſchen. Das Nichtverſtehen iſt dieſer Würde nicht angemeſſen. Die Würde des Menſchen

*) Ebendaſelbſt. XVI Vorl. S. 226—231.

wird deßhalb auf dem Standpunkte der bloßen Sittlichkeit nicht vollendet; dieſe Vollendung giebt erſt der religiöſe Standpunkt. Es iſt der Trieb, durchzudringen zu der Bedeutung des Pflichtgebots, der uns nöthigt, uns über die reine Sittlichkeit zur Religion zu erheben.

Das bloße Pflichtgebot ſetzt den widerſtrebenden Willen voraus; darum ſagt es: du ſollſt! Dieſe Vorausſetzung aufgehoben, das pflichtmäßige Wollen zur Vorausſetzung gemacht, ſo kommt jenes „Soll" zu ſpät. An die Stelle des Sollens tritt das nothwendige Wollen, welches zuſammenfällt mit dem Nichtanderskönnen, mit Trieb und Neigung. Wo Trieb iſt, da iſt Leben und Entwicklung. Erſcheint die Pflicht als „das lebendige Geſetz einer ewigen Fortentwicklung", als „innere Fortſchreitung des einen Lebens", als „geiſtigſte Lebensblüthe", ſo ſteht ſie uns nicht mehr gegenüber als ein Geſetz, dem wir uns unterwerfen (ſo ſehr wir ihm widerſtreben), ſondern ſie ſtammt aus dem einen göttlichen Grundleben, in dem wir leben, weben und ſind. Dann iſt der moraliſche Standpunkt aufgehoben und der religiöſe an ſeine Stelle getreten. Vor der Moral verſchwindet das äußere Geſetz, vor der Religion das innere. Es giebt keine Geſetzesunterwerfung mehr, ſondern nur Leben, keinen Zwieſpalt mehr, ſondern nur Einheit, kein eigenwilliges und ſelbſtſüchtiges, ſondern durch und durch freies, klares, ſeliges Leben. „Die Religion erhebt ihren Geweihten abſolut über die Zeit als ſolche und über die Vergänglichkeit und verſetzt ihn unmittelbar in den Beſitz der einen Ewigkeit. In dem einen göttlichen Grundleben ruht ſein Blick und wurzelt ſeine Liebe: was noch außer dieſem einen Grundleben ihm erſcheint, iſt nicht außer ihm, ſondern in ihm und bloß eine zeitige Geſtalt ſeiner Entwicklung nach einem abſoluten Geſetze, das da gleichfalls in ihm ſelber iſt: er erblickt

alles nur in dem Einen und vermittelſt deſſelben, dann erblickt er aber auch zugleich in jedem Einzelnen das unendliche All.“ „In jedem Momente hat und beſitzt er das ewige Leben mit aller ſeiner Seligkeit, unmittelbar und ganz; und was er allgegenwärtig hat und fühlt, braucht er ſich nicht erſt anzuvernünfteln. Giebt es irgend einen ſchlagenden Beweis, daß die Erkenntniß der wahren Religion unter den Menſchen von jeher ſehr ſelten geweſen und daß ſie insbeſondere den herrſchenden Syſtemen fremd ſei, ſo iſt es der: daß ſie die ewige Seligkeit erſt jenſeits des Grabes ſetzen und nicht ahnen, daß jeder, der nur will, auf der Stelle ſelig ſein könne*).“

Eine höhere religiöſe mit dem johanneiſchen Chriſtenthum einverſtandene Weltanſchauung iſt im Anbruch. Sie kann nicht durch den Staat gemacht werden; der Staat reicht mit ſeinen Geſetzen und Ordnungen, wenn alles in der beſten Verfaſſung iſt, nur bis zur guten Sitte; ſchon die Sittlichkeit geht über ihn hinaus, um wie viel mehr die Religion. Dieſe kommt, wie von jeher, aus dem Innerſten des Menſchengemüthes, durch einzelne tiefbegeiſterte Individuen, die fähig ſind andere zu erwecken. So kamen im Aufgange der neuen Zeit die Reformatoren, nach ihnen, als die Religion im orthodoxen Lehrbegriffe völlig erſtarrt war, die Pietiſten, und die heutige Welt, nachdem die Aufklärung alles verflacht hat, ſehnt ſich ſchon nach einer neuen religiöſen Erhebung, die ihre Propheten erwartet**).

### 4. Die neue Zeit.

Charakteriſtik der „Grundzüge“.

Ein ſolcher Verkündiger einer neuen Zeit will Fichte ſelbſt

*) Ebendaſelbſt. XVI Vorl. S. 231—235.

**) Ebendaſelbſt. XVI Vorl. S. 236—238.

ſein; er will es ſein in dieſer ſeiner Schilderung des gegenwärtigen Zeitalters, die, wie ſie ſich über den Geiſt der Gegenwart als etwas Ausgelebtes erhebt, unmöglich aus ihm geſchöpft ſein kann, ſondern entweder gar nichts oder die Zukunft bedeutet, Grund und Princip eines neuen Lebens.

Es giebt ein religiöſes Denken und eine darauf gegründete religiöſe Weltbetrachtung, in welcher alles Leben erſcheint „als nothwendige Entwicklung des einen urſprünglichen, vollkommen guten und ſeligen Lebens". Dahin führt nie die Weltbeobachtung; dahin treibt ein tiefes Bedürfniß des menſchlichen Gemüths, die Welt aus ihrem innerſten Grunde zu faſſen. Wäre die Welt von ungefähr, ſo hätte ſie keinen Grund; wäre ihr Grund blinde Nothwendigkeit, ſo bliebe er unfaßbar, unbegreiflich; wäre die Urſache der Welt menſchenähnlich, ſo wäre ſie auch menſchenfeindlich und darum ein Gegenſtand abergläubiſcher Vorſtellung; ſie kann daher nur gefaßt werden als „das eine abſolut gute und ewig gut bleibende göttliche Daſein". In dieſer Vorſtellung ruht die religiöſe Weltanſchauung.

Die geſammte Welt, das ganze irdiſche und menſchliche Daſein in der Beziehung auf das Ewige iſt ihr Gegenſtand und ihr Gebiet. Wie ſich das einzelne menſchliche Leben mit ſeinen beſonderen Schickſalen auf das Ewige bezieht und mit ihm zuſammenhängt, iſt „das tiefſte Ende" dieſes Gebietes; wie das Leben der Menſchheit ſich zu der unendlichen Reihe künftiger Leben verhält, iſt „das höchſte Ende" deſſelben. Das Erdenleben der Menſchheit in ſeiner Entwicklung liegt zwiſchen dieſen Grenzen und bildet „das mittlere Gebiet" der religiöſen Weltbetrachtung. Jene beiden Enden ſind dunkel und unbegreiflich. Wir wiſſen, daß, aber nicht wie ſie mit dem Ewigen verknüpft ſind; wir können dieſen Zuſammenhang nur vernehmen, aber nicht verſtehen.

Die religiöse Weltbetrachtung, so weit sie nur vernimmt, ohne zu verstehen, nennt Fichte „Vernunftreligion"; so weit sie versteht, ist sie „Verstandesreligion". Nur das mittlere Gebiet ist verständlich; die Entwicklung unserer Gattung in ihren nothwendigen Epochen läßt sich begreifen; der für uns hellste Punkt dieser ganzen einleuchtenden Entwicklung ist unser eigenes Zeitalter.

Dieses Zeitalter war der Gegenstand der „Grundzüge"; sie waren selbst eine religiöse Betrachtung jenes mittleren Gebietes, eine religionsphilosophische Geschichtsbetrachtung, ein Ausdruck der „Verstandesreligion" *).

Ob sie ihren Gegenstand in Wahrheit getroffen haben, ob sie wirklich von dem Hauche eines neuen Lebens erfüllt sind, läßt sich nur durch die Probe ausmachen, durch ihre Wirkung in dem Innersten des Gemüths. Sie sind in demselben Maße fruchtbar und wirksam, als sie im Stande sind, religiöses Leben zu wecken und das Gegentheil desselben aus dem Innern zu verscheuchen. Das ist nicht durch äußeres Thun und Werke erkennbar. „Die Religion ist gar kein Thun noch Thätiges, sondern sie ist eine Ansicht, sie ist Licht, und das einige wahre Licht, welches alles Leben und alle Gestaltungen des Lebens in sich trägt und sie in ihrem innersten Kerne durchdringt." Wo Religion ist, da ist Sammlung, Ernst, Tiefe; wo sie nicht ist, da ist Sucht nach Zerstreuung, Gedankenlosigkeit, Flucht vor sich selbst, Leichtsinn und Frivolität, die mit dem Leben, weil sie die Tiefe desselben nicht kennen, auf der Oberfläche spielen. Das Licht verscheucht die Finsterniß. Wenn diese Reden die Finsternisse des frivolen Lebens zu bannen und den Ernst des Nachdenkens zu wecken ver-

*) Ebendaselbst. XVII Vorl. S. 238—244.

mögen, ſo haben ſie bewährt, daß ſie vom Licht ſind und eine Quelle neuen Lebens*).

Wir haben Fichte, als wir die Grundzüge ſeiner Perſönlichkeit und Geiſtesart ſchilderten, einen religiöſen, von reformatoriſchem Drange getriebenen Redner genannt. Sein Leben und ſeine Lehre haben gezeigt, wie tief ſie von dieſem Zuge ergriffen waren. Wie Fichte die Grundzüge des eigenen Zeitalters ſchildert und die religiöſe Neubelebung der Welt als den Drang und die Aufgabe einer neuen Zeit ausſpricht, erſcheint er ſich ſelbſt als ein zur Löſung dieſer Aufgabe berufenes Werkzeug, und am Schluſſe ſeiner Reden bekennt er es auch, daß ſie dieſe oder keine Bedeutung haben. In dieſem Bekenntniſſe war ſeiner Seele ganz gegenwärtig, was er vermöge ſeines tiefſten Triebes von jeher ſein wollte. Darum ſind dieſe Grundzüge eben ſo charakteriſtiſch für ihn als für ſein Zeitalter.

Was Fichte in der Beſtimmung des Menſchen als den „Glauben" begründet hatte, der alle Zweifel löſt und die wahrhafte Wirklichkeit erfaßt, das entwickelt er in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters als „die wahre Religion", deren Beſitz das Leben ſelig macht, und deren Begriff ein neues Zeitalter in der Entwicklung der Menſchheit ankündigt. Das ſelige Leben und das neue Zeitalter ſind daher die nächſten Themata ſeiner Reden.

*) Ebendaſelbſt. XVII Vorl. S. 244—254.

# Sechstes Capitel.

## Anweisung zum seligen Leben oder Religionslehre.

### I.

### Religionslehre und Wissenslehre.

#### 1. Verhältniß beider.

Seit dem Atheismusstreite sind Fichte's Untersuchungen auf das Wesen der Religion gerichtet geblieben, immer mit der Aufgabe beschäftigt, diesen Gegenstand ganz bis in seine innerste Tiefe zu durchdringen und so einleuchtend als möglich darzustellen. Seit jener Abhandlung über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung gilt ihm die Wissenschaftslehre zugleich als der philosophische Standpunkt, aus welchem allein der wahre Grund der Religion (nicht etwa erst gelegt, sondern) entdeckt und aufgehellt werden könne. Die wahre Wissenslehre ist zugleich Religionslehre. Ist die Religion in der That der tiefste Grund unseres Lebens und Erkennens, so muß die Erkenntnißlehre in ihrem tiefsten Grunde nothwendig Religionslehre werden, so muß aus der Entwicklung der Wissenschaftslehre, aus dieser immer tiefer dringenden Begründung, die Religionslehre als deren reifste Frucht hervorgehen. Hier ist kein Widerstreit zwischen Wissenschaftslehre und Religionslehre oder zwischen der ersten und späteren Wissenschaftslehre. Fichte weiß beide im voll-

kommenen Einklange. Er betrachtet die Vorleſungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, über das Weſen des Gelehrten, über die Anweiſung zum ſeligen Leben als ein Ganzes; er bezeichnet die Religionslehre als „deſſen Gipfel und hellſten Lichtpunkt", als die Frucht ſeiner unabläſſigen ſeit dem Ende der jenaiſchen Periode begonnenen Forſchung, als die folgerichtige Entwicklung ſeines ſchon im Anfange der jenaiſchen Periode begründeten Syſtems. Dieſe ſeine philoſophiſche Anſicht werde hoffentlich manches an ihm geändert haben; „ſie ſelbſt habe ſich ſeit dieſer Zeit in keinem Stücke geändert". So urtheilte Fichte über ſeine eigene Lehre, als er im April 1806 die Anweiſung zum ſeligen Leben herausgab*).

In der Art ihrer Entgegenſetzung unterſcheiden ſich die zum Atheismusſtreit gehörigen Schriften von den ſpäteren religionsphiloſophiſchen Betrachtungen. Dort hatte es Fichte mit einer gewiſſen Claſſe orthodoxer Theologen als mit ſeinen ſchlimmſten Gegnern zu thun; hier richtet er ſich durchgängig gegen die Verſtandesaufklärung des vorigen Jahrhunderts, und er iſt in dieſe Entgegenſetzung ſo verſenkt, daß er meint, auch damals keine anderen Gegner gehabt oder bekämpft zu haben. Dieſer ausgeprägte mit allen Merkmalen des perſönlichen Widerwillens betonte Gegenſatz gegen die Vulgarphiloſophie des Rationalismus iſt überhaupt für Fichte's letzte Periode charakteriſtiſch.

Die Vorleſungen über die Religionslehre ſind den „Grundzügen" auch in der Form und Abſicht der Darſtellung verwandt. Es ſollen nicht ſtreng wiſſenſchaftliche Vorträge ſein, ſondern populäre. Die Bedeutung des Gegenſtandes macht hier die popu-

*) Die Anweiſung zum ſeligen Leben oder auch die Religionslehre. In Vorleſungen gehalten zu Berlin 1806. Vorrede. S. W. II Abth. III Bd. S. 399.

läre Darſtellung zur Pflicht. Geiſtesfreiheit, ſittliche Selbſtändigkeit, Feſtigkeit der Ueberzeugung, religiöſe Ueberzeugung kann unmöglich an das ſchulmäßige Studium als an ſeine ausſchließende Bedingung geknüpft ſein. Nicht alle können ſchulmäßig ſtudiren; überzeugt in den höchſten Angelegenheiten des menſchlichen Lebens können und ſollen auch die Ungelehrten ſein, ſie können es nur ſein, wenn ihre religiöſe Anſchauung auf feſtem Grunde ruht. Es handelt ſich nicht um eine neue unerhörte Wahrheit. Der ewige Inhalt der Religion iſt nicht neu, die Gewißheit des Ueberſinnlichen, die Ueberzeugung einer geiſtigen, von göttlichem Leben getragenen und durchdrungenen Welt iſt nicht neu; ſie war ſchon in Plato lebendig; ſie iſt im Chriſtenthume der ganzen Menſchheit verkündigt; ſie hat als johanneiſches Chriſtenthum in der verborgenen Tiefe aller chriſtlichen Zeitalter fortgelebt bis auf den heutigen Tag, ſie iſt in den beiden größten deutſchen Dichtern der Gegenwart mächtig, ſie hat in Kant zum erſtenmale auch den philoſophiſchen Geiſt ernſthaft ergriffen, und ſie iſt in der Wiſſenſchaftslehre zum erſtenmale ſtreng ſyſtematiſch bewieſen. Die Lehre iſt neu nicht als Religion, ſondern als philoſophiſches Syſtem; ſie muß daher auch unabhängig von der ſyſtematiſchen Form der wiſſenſchaftlichen Entwicklung populär dargeſtellt werden können; ſie iſt einer ſolchen Darſtellung fähig und bedürftig. Sie iſt neu und unerhört nur für die herrſchende Philoſophie dieſes Zeitalters, die das Lebendige aus dem Todten, das Geiſtige aus dem Geiſtloſen ableitet und das Buch der Natur richtig zu verſtehen meint, wenn ſie es verkehrt lieſt. Die Anhänger dieſer Philoſophie fühlen ſich vernichtet und wie auf den Kopf geſtellt, wenn man, wie es in der Religion und Wiſſenſchaftslehre geſchieht, ihre Weltanſicht umkehrt. Dieſes Gefühl macht ſie nothwendig fanatiſch, und nun verſchreien dieſe „Fanatiker der

Verkehrtheit", unfähig den Sinn der Religion und Wiſſenſchaftslehre zu faſſen, beide als Myſticismus*).

## 2. Das Leben als Seligkeit.

In Wahrheit iſt die Sache, um die es ſich handelt, ſo faßbar und wirklich, wie das Leben ſelbſt. Und man braucht nur in die Tiefe des Lebens zu ſchauen, um den religiöſen Grundzug deſſelben zu entdecken. Wo Leben iſt, da iſt Bedürfniß, Gefühl des Mangels, Trieb nach Ergänzung, nach Vereinigung mit einem Objecte, das uns erfüllt und befriedigt: da iſt Trieb nach Befriedigung. Dieſer Trieb kann kein anderes Ziel haben als eine dauernde und volle Befriedigung. Nennen wir das dauernde und volle Befriedigtſein Seligkeit oder ſelig ſein, ſo iſt ſchon hier klar, daß Leben und Seligkeit (ſelig ſein) in der Wurzel eines ſind, daß der Begriff des Lebens den der Seligkeit einſchließt und daher der Ausdruck „ſeliges Leben" im Grunde zweimal daſſelbe ſagt. Nennen wir die Vereinigung mit dem Object, in deſſen Beſitze die Befriedigung liegt, und den Trieb nach dieſer Vereinigung Liebe, ſo leuchtet ein, wie Leben und Seligkeit in ihrem Grunde daſſelbe ſind als Liebe; wir leben in dem Maße, als wir befriedigt (ſelig) ſind, und wir ſind nur befriedigt, ſo weit wir lieben. Daher Fichte's herrlicher Ausſpruch: „Was du liebſt, das lebſt du! Die Liebe iſt dein Leben und die Wurzel, der Sitz und der Mittelpunkt deines Lebens." Viele Menſchen wiſſen nicht, was ſie lieben; das beweiſt nur, daß ſie eigentlich nichts lieben und eben darum auch nicht leben, weil ſie nicht lieben.

Der Drang nach Befriedigung treibt die Menſchen auf die Jagd nach Glückſeligkeit; ſie jagen den Dingen nach und er-

*) Ebendaſelbſt. Vorl. II. S. 416—431. beſ. S. 424—428.

haſchen bald dieß bald jenes, und jedesmal iſt vergänglich, wie das ergriffene Ding, ihre Befriedigung. Es giebt unter Sonne und Mond kein Object, das nicht vergänglich wäre, darum keines, das wahrhaft und dauernd befriedigte. In Wirklichkeit iſt in dieſer Lebensart nichts bleibend als die Vergänglichkeit aller Befriedigungen, als dieſer fortwährende Wechſel von Täuſchung und Enttäuſchung, worin jeder künftige Moment den vorhergehenden verſchlingt und darum das Leben in ſeinem leeren Ablaufe nichts anderes iſt als „ein ununterbrochenes Sterben". Von einem ſolchen Daſein kann man nicht ſagen, daß es lebt; es ſtirbt fortwährend, es iſt gemiſcht aus Leben und Tod, es iſt kein wahres Leben, ſondern ein Scheinleben. Das Gefühl eines ſolchen Daſeins iſt darum das Gefühl der Leere, der Nichtigkeit, des Elends und der Unſeligkeit. Es bleibt nichts zurück als die Enttäuſchung, die in der Nichtbefriedigung endet als ihrem bleibenden Zuſtande. Hier bleibt nichts übrig als mit der Einſicht in die Unſeligkeit des Lebens entweder die gänzliche Entſagung auf alle Seligkeit, auf alle wahre Erfüllung, die dumpfe Reſignation, die ſich überreden möchte Weisheit zu ſein, oder die Hoffnung auf die Seligkeit als einen künftigen Zuſtand jenſeits des Grabes. Dann wäre das Grab der Uebergang vom unſeligen Leben zum ſeligen. Unmöglich kann dieſes die Bedingung der Seligkeit ſein. „Durch das bloße Sichbegrabenlaſſen kommt man nicht in die Seligkeit." Entweder alſo giebt es überhaupt keine Seligkeit oder ſie iſt das Leben ſelbſt, das wahre Leben im Unterſchiede vom Scheinleben, das erfüllte im Unterſchiede vom leeren, das wirklich und dauernd befriedigte im Unterſchiede von dem unbefriedigten und durch die Scheingenüſſe der Welt getäuſchten *).

*) Ebendaſelbſt. Vorleſ. I. S. 401—409.

### 3. Die Sehnsucht nach dem Ewigen als Lebenstrieb.

Fichte und Spinoza.

Was das Leben in Scheinleben verwandeln und fortwährend sterben läßt, war die Liebe zu den vergänglichen Dingen. Was das Leben wahrhaft lebendig und selig macht, kann daher nichts anderes sein als die Liebe zu dem Unvergänglichen, als der Trieb zur Vereinigung mit dem Wandellosen: „die Sehnsucht nach dem Ewigen". Der Trieb nach Befriedigung ist eines mit dem Lebenstriebe. Der Trieb nach wahrer Befriedigung ist einzig und allein die Sehnsucht nach dem Ewigen: darum ist „dieser Trieb die innigste Wurzel alles endlichen Daseins und in keinem Zweige dieses Daseins ganz auszutilgen, falls nicht dieser Zweig versinken soll in völliges Nichtsein". Auf der Sehnsucht nach dem Ewigen beruht alles endliche Dasein, und von ihr aus kommt es entweder zum wahrhaften Leben oder es kommt nicht dazu. Nennen wir das Ewige Gott und den Inbegriff alles Veränderlichen Welt, so ist das wahre Leben Gottesliebe und Leben in Gott, dagegen das Scheinleben Leben in der Welt und der Versuch sie zu lieben. Jenes ist das Leben ohne Abbruch, ganz, vollständig, selig; dieses ist ein mangelhaftes, gebrochenes, zerstreutes Dasein, nichtig, elend, unselig. Es giebt nur ein Mittel, dieses elende Dasein abzuwerfen und gleichsam aus den Angeln zu heben: in der Liebe zur Welt ist unser Leben zerstreut über die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Dinge; in der Sehnsucht nach dem Ewigen zieht es sich aus dieser Mannigfaltigkeit zurück auf das Eine. Der einzige Weg zum Seligwerden ist der Zug nach innen. Das Leben in der Welt ist zerstreut, in buntem Wechsel bald dieß bald jenes ergreifend, darum leichtfertig und flach. Im Gegensatze dazu giebt die Einkehr in das

Innere dem Leben Sammlung, Ernſt und Tiefe. Vergleichen wir an dieſer Stelle Fichte mit Spinoza, die wir im Uebrigen einander entgegengeſetzt finden, ſo ſind die Grundgedanken in der Anweiſung zum ſeligen Leben völlig dieſelben als die erſten Betrachtungen in dem „tractatus de intellectus emendatione". Fichte frägt: wie komme ich zur Seligkeit? Spinoza frägt: wie gelange ich zum höchſten Gut? Beide antworten: durch die Liebe zum Ewigen; beide ſetzen das Ewige in das wandelloſe, unvergängliche Sein; es iſt bei beiden der Trieb nach wirklicher Befriedigung, der dem Leben die Richtung auf das Ewige giebt und die Liebe zur Welt in die Liebe zu Gott verwandelt*).

### 4. Die Seligkeitslehre als Wiſſenslehre.

Das Ewige lieben, ergreifen, zum Gegenſtande des Genuſſes machen, iſt nur dann möglich, wenn wir es zum Gegenſtande machen können. Nur das Bewußtſein und näher das Selbſtbewußtſein kann überhaupt etwas zu ſeinem Objecte haben. „Alles Leben ſetzt daher Selbſtbewußtſein voraus, und das Selbſtbewußtſein allein iſt es, was das Leben zu ergreifen und zu einem Gegenſtande des Genuſſes zu machen vermag**)." Das Selbſtbewußtſein, deſſen Object das Ewige iſt, kann ſich nur betrachtend, anſchauend, erkennend verhalten. Nur in der Erkenntniß läßt ſich das Ewige ergreifen und das Leben wahrhaft befriedigen. Seligkeit iſt Erkennen. Die Seligkeitslehre iſt daher nothwendig auch Wiſſenslehre.

Das Ewige iſt ohne Wechſel und ohne Mannigfaltigkeit, es will gefaßt ſein als einfach, einig, wandellos, unveränderlich, als das Sein, von dem allein in Wahrheit geſagt werden kann:

*) Ebendaſelbſt. Vorl. I. S. 407—415. Vgl. Vorl. IV. S. 449.

**) Ebendaſelbſt. Vorl. I. S. 410.

es ist. Dieses göttliche und allein wahrhafte Sein kann nur ergriffen werden durch den Gedanken, und da in dem Ergreifen des Ewigen, in der Befriedigung dieser Sehnsucht, allein das wahrhaftige oder selige Leben besteht, so ist „das Element, der Aether, die substantielle Form des wahrhaftigen Lebens der Gedanke". „Worin sollte denn das Leben und seine Seligkeit sonst sein Element haben, wenn es dasselbe nicht im Denken hätte?" Nur das Göttliche ist; außer ihm ist nichts. Darum kann auch der Gedanke des Ewigen, wir selbst und die Welt, die wir vorstellen, nicht als ein von dem Ewigen unabhängiges Dasein angesehen werden, sondern als „hervorgegangen aus dem inneren und in sich verborgenen göttlichen Wesen". In dieser Weltansicht ruht die Religion; in diesem Denken besteht das selige Leben. „Auch die Seligkeitslehre kann nichts anderes sein, denn eine Wissenslehre, indem es überhaupt gar keine andere Lehre giebt außer der Wissenslehre. Im Geiste, in der in sich selber gegründeten Lebendigkeit des Gedankens, ruhet das Leben, denn es ist außer dem Geiste gar nichts wahrhaftig da. Wahrhaftig leben, heißt wahrhaftig denken und die Wahrheit erkennen *)."

Nicht im Gefühle, denn es ist dunkel und vorübergehend, auch nicht im Thun, denn es ist beschränkt und äußerlich, besteht die Religion; sie ruht allein in der Erkenntniß und Liebe Gottes **).

### 5. Das Denken als Lebensausdruck.

Denken ist Leben. Es ist allemal das Gegenbild, der Spiegel des Lebens, der Ausdruck unseres Lebensgrades. Auch die sinnlichen Wahrnehmungen haben wir nur, indem wir uns der-

*) Ebendaselbst. I Vorl. S. 404. S. 410.

**) Ebendaselbst. I Vorl. S. 411.

ſelben bewußt ſind, indem wir ſie denken. Aber die meiſten ſehen nicht, wie das ſinnliche Wahrnehmen ſelbſt im Denken gegründet iſt und ohne daſſelbe nicht ſein könnte; ſie leben nur in den Sinnen und halten darum die ſinnliche Wahrnehmung für die Hauptſache und das Denken für nebenſächlich und abhängig. Das iſt die gemeine Denkart, der Ausdruck des niederen Lebensgrades, deſſen nothwendiger Ausdruck. Wie das Leben, ſo das Denken. „Im äußeren Sinn, als der letzten Extremität des beginnenden geiſtigen Lebens, ſitzt ihnen vorderhand noch das Leben; im äußeren Sinn ſind ſie mit ihrer lebendigſten Exiſtenz zugegen, fühlen ſich in ihm, lieben und genießen ſich in ihm, und ſo fällt denn nothwendig auch ihr Glaube dahin, wo ihr Herz iſt; im Denken dagegen ſchießet bei ihnen das Leben erſt an, nicht als lebendiges Fleiſch und Blut, ſondern als eine breiartige Maſſe, und darum ſcheint ihnen das Denken als fremdartiger weder zu ihnen noch zur Sache gehöriger Dunſt*)." Ein höherer Lebensgrad iſt auch ein höheres Denken, aber hier unterſcheidet ſich wieder das willkürliche Meinen, das ſich nach ſubjectiver Neigung in Hypotheſen ergeht, von dem nothwendigen Denken, welches das wahrhafte Sein mit aller Schärfe erfaßt.

Dieſes nothwendige Denken iſt der Ausdruck des höchſten Lebensgrades. Iſt nun das Sein ewig, unveränderlich, einig, ſo kann der Gedanke des Seins (unſer nothwendiges Denken) nur als Bild, Aeußerung, Offenbarung jenes ewigen Seins gefaßt werden. Wir können das Sein nicht denken, ohne uns ſelbſt zu denken; alſo muß das Selbſtbewußtſein (gleich dem nothwendigen Denken) als Offenbarung (Bild) des ewigen Seins gelten. Da aber alles Wiſſen und Erkennen im Selbſtbewußtſein bedingt iſt, ſo iſt der Urſprung des letzteren, die Art und

*) Ebendaſelbſt. III Vorl. S. 436.

Weiſe, wie es aus dem Sein folgt, ſchlechthin unbegreiflich. Das Selbſtbewußtſein kann nie als Folge, alſo auch nicht als Folge aus dem ewigen Sein begriffen werden, es kann ſich ſelbſt nicht ableiten, ſondern nur finden, es kann ſein eigenes Sein nicht ergründen, ſondern nur unmittelbar wahrnehmen: „dieſes ſein reales lediglich unmittelbar wahrzunehmendes Sein iſt Leben". Das Selbſtbewußtſein kann ſich nicht erdenken, es kann nur da ſein als wahrhaftiges reales Leben. Es giebt kein Sein außer dem Abſoluten. Alſo iſt unſer wirkliches Sein (Selbſtbewußtſein) das Daſein des Abſoluten ſelbſt. Nun kann das Abſolute nur da ſein durch ſich als das ewig unveränderlich Eine. Alſo iſt unſer wahres Sein (Selbſtbewußtſein) der eigene Ausdruck des abſoluten Seins. Wir haben ſchon früher gezeigt, wie in dem Selbſtbewußtſein Sein und Wiſſen abſolut identiſch ſind und jede Trennung beider, wenn ſie dem Selbſtbewußtſein vorausgeſetzt wird, daſſelbe unmöglich machen würde*). In dieſer Identität ruht das Selbſtbewußtſein, ſie iſt ſeine tiefſte Wurzel, ſie iſt das wahrhaft wirkliche Sein, das Abſolute oder Gott. „Das reale Leben des Wiſſens iſt daher in ſeiner Wurzel das innere Sein und Weſen des Abſoluten ſelber und nichts anderes; und es iſt zwiſchen dem Abſoluten oder Gott und dem Wiſſen in ſeiner tiefſten Lebenswurzel gar keine Trennung, ſondern beide gehen völlig in einander auf**)."

### 6. Das Wiſſen (Selbſtbewußtſein) als Offenbarung Gottes. Gott und Welt.

Hier iſt der Punkt, in welchem der Zuſammenhang der

*) S. oben Buch III. Cap. XII. S. 689 flgd. Buch IV. Cap. I. Nr. II. S. 801—804.

**) Anweiſung zum ſeligen Leben. III Vorl. S. 443.

fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre und Religionslehre einleuchtet, und von dem aus ihr Verhältniß beurtheilt ſein will. Das Princip alles Wiſſens iſt das Selbſtbewußtſein, das Princip alles Selbſtbewußtſeins iſt jene abſolute Einheit des Seins und des Wiſſens, jene vollkommene Identität des Subjectiven und Objectiven, ohne welche das Selbſtbewußtſein unmöglich ſein, — aber als welche das Selbſtbewußtſein ſich unmöglich je erſcheinen kann, denn in und mit demſelben iſt die Trennung von Sein und Wiſſen (Subject und Object) nothwendig geſetzt, deren abſolute Einheit im Princip und Grunde des Selbſtbewußtſeins ewig feſtſteht. Dieſe Gedanken hat die Wiſſenſchaftslehre mit aller Klarheit entwickelt; darauf ruht ihre Sittenlehre, als auf ihrer Grundlage. Jene abſolute Identität, welche die tiefſte Wurzel alles Selbſtbewußtſeins ausmacht, nennt die Religionslehre das wahrhaft wirkliche Sein, das Göttliche oder Abſolute; die Rückkehr des Selbſtbewußtſeins in dieſen ſeinen Urgrund, die Erfaſſung des Ewigen, das Hinausgreifen über die im gewöhnlichen Erkennen und Handeln geſetzte Trennung von Sein und Wiſſen, das Erlöſchen des getrennten und trennenden Selbſtbewußtſeins im Ewigen iſt nach Fichte das Weſen der Religion.

Wenn nun das einige, ewige, unveränderliche Sein (Gott) in Wahrheit alles in allem iſt, woher kommt die Mannigfaltigkeit und der Wechſel der Erſcheinungen? Wenn im Unterſchiede von Gott nichts iſt als Gedachtes (Bewußtes), und das nothwendige Denken im Begriffe der ewigen Einheit beſteht, woher kommt die Mannigfaltigkeit der Wahrnehmung? Woher mit einem Worte das Princip der Spaltung? Dieſe Frage löſt ſich aus der Natur des Selbſtbewußtſeins, welche die Wiſſenſchaftslehre erleuchtet hat. Das Selbſtbewußtſein trennt, was in ſeinem Principe vereinigt (abſolut eines) iſt, es trennt das Sein

ab von dem Denken, das Objective von dem Subjectiven; so entsteht in Folge des Selbstbewußtseins ein objectives von außen gegebenes todtes Sein, so verwandelt sich das göttliche Sein in einen Gegenstand des Selbstbewußtseins, in die Erscheinung der Welt; das vom Sein sich unterscheidende (subjective) Denken, „der Begriff", wie Fichte sagt, „ist der eigentliche Weltschöpfer". Unterscheidet sich aber einmal das Denken vom Sein, wie es vermöge des Selbstbewußtseins nothwendig geschieht, so entsteht, wie die Wissenschaftslehre gezeigt hat, die Reihe der Reflexionen, das Sein wird reflectirt, auf diese Reflexion muß wieder reflectirt werden, auf jeder Reflexionsstufe ändert sich die Welterscheinung; so entsteht die Mannigfaltigkeit und der Wechsel des objectiven Daseins (die Veränderlichkeit der Welt) auf der einen und die Mannigfaltigkeit der subjectiven Betrachtung (die Veränderlichkeit der Weltansicht) auf der anderen Seite. Das Selbstbewußtsein verwandelt Gott in Welt; die Reflexion spaltet die Welt und das Bewußtsein in so viele Formen*).

### 7. Die fünffache Weltansicht.

Der Grundgedanke, in welchem die fichte'sche Religionslehre sich an die Wissenschaftslehre anknüpft, liegt also darin: daß die einzige Form, in welcher das göttliche Sein sich offenbart, nämlich das Wissen oder Selbstbewußtsein, zugleich die Bedingung in sich trägt, die uns nothwendigerweise das göttliche Sein verdunkelt. Wer diesen Punkt nicht ergreift und im Auge behält, der kann das Eigenthümliche der fichte'schen Religionslehre nicht fassen. Wir sind Licht und stehen uns selbst im Lichte. Durchzudringen aus dem Dunkel zur Urquelle des Lichts, ist die noth-

*) Ebendaselbst. IV Vorl. S. 447—460. Vgl. bes. S. 452 flgd. Nr. 3. a — f.

wendige Bestimmung des Bewußtseins und die in der Wurzel unseres Daseins enthaltene Aufgabe unseres Lebens. Zwischen Finsterniß und Licht giebt es unendlich viele Grade der Abstufung. Unendlich mannigfaltig und getheilt nach dem Grade ihrer Erleuchtung ist unsere Weltansicht. Um feste Punkte zu haben, werden wir einen niedrigsten, höchsten und mittleren Grad unterscheiden können, welcher letztere selbst wieder nach beiden Seiten vermittelnde Zwischenstufen fordert. So ergiebt sich eine fünffache Weltansicht, fünf Weisen die Welt zu nehmen, die eben so viele Stufen und Entwicklungsgrade unseres geistigen Lebens bezeichnen. - Der niedrigste Grad ist die dunkelste und oberflächlichste Weltansicht, der höchste die allerklarste und zugleich tiefste. Diese Stufen sind nothwendige Bestimmungen des einen Bewußtseins und darum nicht an die Zeitfolge gebunden; viele bleiben eingewurzelt in der gemeinen Ansicht der Dinge, während andere wie durch ein Wunder von vornherein die Welt in einem höheren Lichte sehen: das sind die erleuchteten Menschen, die Weisen und Religiösen, die Heroen und Dichter, die das Gemeine hinter sich lassen als wesenlosen Schein.

Der niedrigste Standpunkt ist der sinnliche, dem das äußere Sinnenobject und die Sinnenwelt als das wahrhaft Wirkliche gilt und der nichts Höheres erkennt noch anerkennen will.

Der zweite höhere Standpunkt, mit dem das geistige Leben wirklich erst beginnt, erblickt in der Welt die Offenbarung eines ordnenden Vernunftgesetzes; dieses gilt ihm als das Reale; das Dasein der Menschheit als der vernünftigen und freien Wesen, auf welche das Gesetz sich bezieht, ist dadurch bedingt, und von hier aus erklärt sich das Dasein der Sinnenwelt als des nothwendigen Schauplatzes, den die Handlungen freier Wesen fordern.

Ueber diesen zweiten Standpunkt erhebt sich ein dritter,

den Fichte die „höhere Moralität" nennt. Das ordnende Gesetz ist nicht das Ursprüngliche und Reale, es setzt voraus den absoluten in sich selbst gegründeten Zweck, der in der Menschheit verwirklicht werden soll: ein erschaffendes Gesetz, welches die Menschheit zum Abbilde und zur Offenbarung des inneren göttlichen Wesens zu machen strebt. Das an und für sich Gute, die Idee ist das erste, die Menschheit als deren Abbild das zweite, das ordnende Gesetz innerhalb der Menschenwelt ist das dritte, und die Sinnenwelt als Schauplatz des Handelns das letzte*).

Die Menschheit als Abbild des göttlichen Wesens, als ergriffen und getragen von dem Hauche des erschaffenden Gesetzes: diese Weltansicht erhebt sich über die bloße Sittlichkeit, aber bleibt noch befangen in der Trennung des Göttlichen und Menschlichen, sie steht noch diesseits der Scheidewand und erblickt deßhalb das göttliche Wesen selbst nicht im Licht, sondern im Schatten. Ihr eigenes Selbstbewußtsein ist diese Scheidewand. So lange die Menschheit sich und die Welt nur als Abbild Gottes sieht, bleibt ihr das Urbild ewig verborgen; sie verbirgt es sich selbst und bleibt im Dunkel. Die Scheidewand fällt oder sie wird durchsichtig, sobald das Selbstbewußtsein nicht als Trennung von Gott, sondern als unmittelbarer Ausdruck des göttlichen Lebens selbst erfaßt wird. Dann ist unser Leben und das göttliche in Wahrheit ein Leben: in dem Bewußtsein dieser Einheit besteht die Religion (das selige Leben). „Wir wissen," sagt Fichte, „von jenem unmittelbaren göttlichen Leben nichts, denn mit dem ersten Schlage des Bewußtseins schon verwandelt es sich in eine todte Welt, die sich noch überdieß in fünf Standpunkte ihrer möglichen Ansicht theilt. Mag es doch immer Gott selber sein, der hinter allen diesen Gestalten lebt, wir sehen nicht ihn, son-

*) Ebendaselbst. V Vorl. S. 461—470.

dern immer nur ſeine Hülle, wir ſehen ihn als Stein, Kraut, Thier, ſehen ihn, wenn wir uns höher ſchwingen, als Naturgeſetz, als Sittengeſetz, und alles dieſes iſt doch immer nicht er. Immer verhüllet uns die Form das Weſen, immer verdeckt unſer Sehen ſelbſt uns den Gegenſtand, und unſer Auge ſelbſt ſteht unſerem Auge im Wege. Ich ſage dir, der du ſo klagſt: erhebe dich nur in den Standpunkt der Religion, und alle Hüllen ſchwinden, die Welt vergeht dir mit ihrem todten Princip, und die Gottheit tritt wieder in dich ein in ihrer erſten und urſprünglichen Form als Leben, als dein eigenes Leben, das du leben ſollſt und leben wirſt. Nur noch die eine unaustilgbare Form der Reflexion bleibt, die Unendlichkeit dieſes göttlichen Lebens in dir; aber dieſe Form drückt dich nicht, denn du begehrſt ſie und liebſt ſie nicht, ſie irret dich nicht, denn du vermagſt ſie zu erklären. In dem, was der heilige Menſch thut, lebet und liebet, erſcheint Gott nicht mehr im Schatten und bedeckt von einer Hülle, ſondern in ſeinem eigenen, unmittelbaren und kräftigen Leben, und die aus dem leeren Schattenbegriffe von Gott unbeantwortliche Frage: was iſt Gott? wird hier ſo beantwortet: er iſt dasjenige, was der ihm Ergebene und von ihm Begeiſterte thut. Willſt du Gott ſchauen, wie er in ſich ſelber iſt, von Angeſicht zu Angeſicht? Suche ihn nicht jenſeits der Wolken, du kannſt ihn allenthalben finden, wo du biſt. Schaue an das Leben ſeiner Ergebenen und du ſchaueſt ihn an; ergieb dich ſelber ihm, und du findeſt ihn in deiner Bruſt*)."

Der letzte und höchſte Standpunkt erhebt ſich über den eben beſchriebenen und macht zu ſeinem Gegenſtande, was in der Religion Zuſtand und lebendige Thatſache iſt: er erklärt die Thatſache

*) Ebendaſelbſt. V Vorl. S. 471—472.

der Religion, die Einheit und den Zuſammenhang des göttlichen und menſchlichen Lebens, das Wie dieſes Zuſammenhanges. Er verhält ſich zur Religion, wie das Erkennen zum Leben: das iſt der Standpunkt des Wiſſens, der einen, abſoluten, in ſich vollendeten Wiſſenſchaft. Für die Religion iſt die Einheit des göttlichen und menſchlichen Lebens abſolutes Factum. Die Wiſſenſchaft giebt die Geneſis dieſes Factums. Religion ohne dieſe Erkenntniß iſt einfacher Glaube. Die von der Erkenntniß durchdrungene Religion iſt Schauen. Dieſer Standpunkt iſt nothwendig, denn er iſt die Erklärung der Religion; die Klarheit iſt nothwendig, denn in ihr allein vollendet ſich das im Wiſſen gegründete Leben *).

Religion und Wiſſen ſind beſchauend und contemplativ. Darum iſt die Religion nicht unpraktiſch, nicht etwa ein andächtiges Träumen oder eine Schwärmerei, die das Gebrechen des gewöhnlichen Myſticismus ausmacht; ſie durchdringt das ganze Leben und iſt darum kein abgeſondertes Geſchäft, ſondern ſie erblickt in jeder Lebensſphäre den thätigen Willen Gottes und heiligt jeden Beruf, wie niedrig oder hoch er ſtehe. Sie wäre nicht Religion in des Worts realer Bedeutung, wenn ſie nicht eine ſolche wirkſame Verklärung des ganzen menſchlichen Lebens wäre **).

Die fünf Stufen der Weltanſicht ſind demnach 1) der Standpunkt der Sinnlichkeit, 2) der Sittlichkeit, 3) der höheren Moralität, 4) der Religion (Glaube), 5) der Wiſſenſchaft (Schauen). Auf dem erſten Standpunkte gilt als das Reale die Sinnenwelt, auf dem zweiten das ordnende Weltgeſetz (Sittengeſetz), auf dem dritten das erſchaffende Geſetz, auf dem vierten

*) Ebendaſelbſt. V Vorl. S. 472—473.

**) Ebendaſelbſt. V Vorl. S. 473—475.

die Einheit des göttlichen und menſchlichen Lebens als Thatſache, auf dem fünften dieſe abſolute Thatſache mit der Einſicht in ihre Nothwendigkeit. Die beiden letzten Standpunkte ſind jenſeits der Scheidewand, die im Selbſtbewußtſein beſteht; die beiden erſten bleiben dieſſeits derſelben, der mittlere ſtrebt nach dem Durchbruch.

Der erſte Standpunkt hat ſeine exemplariſche Darſtellung in jener allgemein geltenden Philoſophie, die Fichte in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters geſchildert hat; der zweite iſt dargeſtellt in der „kantiſchen Lehre bis zur Kritik der praktiſchen Vernunft", der dritte iſt geahnt in Plato, berührt in Jacobi, der vierte iſt erfüllt und empfunden in jedem wahrhaft religiöſen Leben, er will begriffen und ſyſtematiſch entwickelt ſein in der Wiſſenſchaftslehre, die ſich auf den höchſten Standpunkt erhebt*).

### 8. Die fichte'ſche Religionslehre und das johanneiſche Chriſtenthum.

Daß die Religion in der ewigen Einheit des göttlichen und menſchlichen Lebens wurzelt: dieſe Einſicht lebt in der Tiefe jedes wahrhaft religiöſen Bewußtſeins; ſie iſt als Religion im Chriſtenthume zur geſchichtlichen Erſcheinung gekommen und in „der ächteſten und reinſten Urkunde deſſelben, dem Evangelium Johannis" ſelbſt als Religionslehre ausgeſprochen und dargeſtellt worden**). Hier iſt der Punkt, wo Fichte auf dieſes ſchon wiederholt berührte Thema näher eingeht und durch die Uebereinſtimmung ſeiner Lehre mit dem Evangelium Johannis ſeine Uebereinſtimmung mit dem Chriſtenthume zu begründen ſucht. Er ſetzt erſtens voraus, daß dieſes Evangelium johanneiſch und ächt-

*) Ebendaſelbſt. V Vorl. S. 466. 467. 469—470.

**) Ebendaſelbſt. VI Vorl. S. 476.

teſte Urkunde des Chriſtenthums ſei; er erklärt zweitens den Sinn deſſelben ſo, daß ſich die Uebereinſtimmung mit ſeiner Lehre rechtfertigt. Wir können über die erſte Vorausſetzung nicht mit ihm ſtreiten, weil die kritiſch-hiſtoriſche Frage und Unterſuchung, die ihr entgegenſteht, ſpäteren Urſprungs iſt, und wie es ſich auch damit verhalte, doch die Hauptſache eingeräumt werden darf, daß in dieſem Evangelium das chriſtliche Glaubensprincip ſeinen tiefſten dogmatiſchen Ausdruck gewonnen; wir laſſen die zweite Vorausſetzung gewähren, weil hier nicht der Ort iſt, den Sinn des Evangeliums zu beſtimmen und Fichte's Erklärungsweiſe zu berichtigen; wir nehmen daher die letztere nur als ein Zeugniß ſeiner Lehre, als ein „epiſodiſches", wie er ſelbſt ſagt.

Ewig, wie Gott ſelbſt, iſt ſein Daſein, ſeine Offenbarung, die in nichts anderem beſteht, als im Wiſſen, im Bewußtſein, in Folge deſſen erſt Objecte entſtehen, die Welt und die Dinge. Die Ewigkeit des Bewußtſeins leugnen, heißt die Ewigkeit der göttlichen Offenbarung, die Ewigkeit Gottes ſelbſt verneinen und an deren Stelle den willkürlichen Schöpfungsact ſetzen. Dieſe Annahme iſt nach Fichte „der abſolute Grundirrthum aller falſchen Metaphyſik und Religionslehre", „das Urprincip des Juden- und Heidenthums". „In Beziehung auf die Religionslehre iſt das Setzen einer Schöpfung das erſte Kriterium der Falſchheit; das Ableugnen einer ſolchen Schöpfung, falls eine ſolche durch vorhergegangene Religionslehre geſetzt ſein ſollte, das erſte Kriterium der Wahrheit dieſer Religionslehre *)." Als eine ſolche wahre Religionslehre charakteriſirt ſich das Johannisevangelium gleich in den erſten Worten. Es ſagt nicht: „im Anfange ſchuf Gott Himmel und Erde", ſondern es ſagt: „im Anfange war das Wort, der Logos" (die Weisheit), der geiſtige Ausdruck, das

*) Ebendaſelbſt. VI Vorl. S. 479.

Bewußtſein als Daſein Gottes, „Gott war das Wort, daſſelbige war im Anfange bei Gott; alle Dinge ſind durch daſſelbe gemacht und ohne daſſelbe iſt nichts gemacht, was gemacht iſt.“ Das ewige Bewußtſein iſt die ewige Menſchheit oder Menſchwerdung Gottes, die ewige Einheit des Göttlichen und Menſchlichen, das innerſte Weſen aller Religion. Die zeitliche Erſcheinung des Worts iſt die Perſon Jeſu; in ihm iſt das Bewußtſein jener abſoluten Einheit des göttlichen und menſchlichen Daſeins, dieſe tiefſte Erkenntniß der Wahrheit, wirklich gegenwärtig geweſen, zum erſtenmale in der Welt, vor ihm hat ſie keiner in dieſer Klarheit und Stärke gehabt, nach ihm ſind alle dieſer Wahrheit, dieſer Vereinigung mit Gott, dieſer Seligkeit theilhaftig geworden durch ihn. So rechtfertigt ſich das chriſtliche Dogma ſowohl in ſeiner metaphyſiſchen als in ſeiner hiſtoriſchen Bedeutung. Aber das Seligmachende liegt nicht im hiſtoriſchen Glauben oder in der geſchichtlichen Anerkennung der Gottmenſchheit Jeſu, auch nicht in der äußeren ſtückweiſen und entfernten Nachahmung ſeiner Perſon als eines unerreichbaren Ideals, ſondern in der Wiederholung deſſelben religiöſen Bewußtſeins und Lebens: „nur das Metaphyſiſche, keineswegs aber das Hiſtoriſche, macht ſelig*).“

---

*) Ebendaſelbſt. VI Vorl. S. 477—491. S. 485.

In der Perſon Jeſu war das Bewußtſein der abſoluten Einheit des Göttlichen und Menſchlichen nicht ſpeculativ begründet, auch nicht von außen her durch Ueberlieferung empfangen, ſondern urſprünglich und unmittelbar, nicht Wiſſenſchaft, ſondern Religion. Sein eigenes Selbſt war ihm unabtrennbar von dem Göttlichen, daher die Einheit beider ein Urfactum, das eine genetiſche Erklärung oder metaphyſiſche Begründung weder bedurfte noch zuließ. Ebendaſelbſt. Beilage zur VI Vorl. S. 567—574.

## II.

## Das ſelige Leben.

Jede nothwendige Beſtimmung unſeres Bewußtſeins iſt zugleich ein Ausdruck unſeres Lebensgrades, eine beſtimmte Höhe des Selbſtgefühls, ein Affect des Seins. Von dem Grade der Lebenserfüllung hängt der Lebensgenuß, die Tiefe und Dauer unſerer Befriedigung ab. Die ewige Dauer der Befriedigung iſt Seligkeit. Von jenen fünf Weltanſichten, welche eben ſo viele Lebensſtandpunkte waren, iſt jede mit einer eigenthümlichen Art der Befriedigung und des Lebensgenuſſes nothwendig verbunden: welche iſt die ſeligmachende? Die Auflöſung dieſer Frage, welche den zweiten Haupttheil der fichte'ſchen Unterſuchung ausmacht, führt uns auf jene fünf Standpunkte zurück, die jetzt als eben ſo viele Stufen der Lebensbefriedigung betrachtet ſein wollen.

### 1. Der Standpunkt der Nullität.

Jede Art des Selbſtgefühls und Selbſtgenuſſes, wie niedrig oder hoch ſie ſei, ſetzt eine gewiſſe Stufe der Selbſtändigkeit, eine Zuſammenfaſſung und Haltung des Bewußtſeins voraus, die im Stande iſt, den Charakter einer Weltanſicht zu erfüllen. Dazu gehört ſelbſt auf der niedrigſten Stufe eine gewiſſe Concentration des geiſtigen Lebens. Wo dieſe völlig fehlt, da iſt die baare Unſelbſtändigkeit, das Bewußtſein bietet hier der Welt keine Spitze, ſondern nur eine ſtumpf ausgebreitete Fläche, auf der alles zerfließt und ſich verwirrt, es kommt hier zu gar keinem beſtimmten Eindrucke, ſondern alles verwandelt ſich in Trivialität, der Geiſt iſt wie Baal über Feld gegangen. Hier iſt überhaupt kein inneres Leben, vielmehr die geiſtige Nicht-

exiſtenz, kein wirkliches Sein und darum auch kein Wohlſein, kein Affect, weder Haß noch Liebe, ſondern die abſolute Genußloſigkeit und Unſeligkeit in der unfähigſten Form, ein „Zuſtand der Nullität", der bei der Frage nach der Lebensbefriedigung gar nicht mitzählt*).

2. Die beiden entgegengeſetzten Grundpunkte.

Nur wo es zu einer beſtimmten Weltanſicht kommt, prägt ſich eine Lebensform aus, die eigene Selbſtändigkeit hat und fähig iſt ihr Daſein zu genießen. Jede beſtimmte Weltanſicht war ein nothwendiger Ausdruck des Bewußtſeins, das Bewußtſein ſelbſt war in ſeiner Wurzel Offenbarung (Daſein) Gottes, „Form des ewigen unveränderlichen Seins", „Selbſtgeſtaltung der abſoluten Realität". Vermöge der Reflexion, welche die Grundform des Bewußtſeins ausmacht, ſpaltet ſich das letztere in „fünf mögliche Anſichtpunkte der Realität"; jeder dieſer Standpunkte iſt möglich, das Bewußtſein kann daher den einen ſo gut einnehmen als den andern. Hier eröffnet ſich mithin innerhalb des nothwendigen Bewußtſeins (der Form des abſoluten Seins) ein Spielraum der Freiheit, in welchem das Ich ſich unabhängig macht von dem göttlichen Sein und eine eigene Selbſtändigkeit behauptet. Da es außer dem ewigen Sein nichts wahrhaft Wirkliches giebt, ſo ſagt Fichte: „das abſolute Sein ſtößt ſich aus von ſich ſelbſt, um lebendig wieder einzukehren in ſich ſelbſt**)." (Er ſpricht hier den Proceß des göttlichen Lebens in einer Form aus, die typiſch geworden iſt bei Hegel.) Sind nun alle jene Standpunkte durchlebt, ſo iſt damit auch alle mögliche

*) Ebendaſelbſt. VII Vorl. S. 492—498. Vgl. VIII Vorl. S. 507.

**) Ebendaſelbſt. VIII Vorl. S. 512.

Freiheit und eigene Selbſtändigkeit des Ich erſchöpft und es bleibt nichts übrig als die volle Einheit unſeres und des göttlichen Seins ohne das Gefühl der Trennung, ohne den Affect der eigenen Selbſtändigkeit. Wir werden daher in Betreff der Art und Weiſe, wie wir die Welt nehmen und genießen, zwei „entgegengeſetzte Grundpunkte" unterſcheiden müſſen: „die Anweſenheit und Abweſenheit jenes Affects der eigenen Selbſtändigkeit" *).

### 3. Glückſeligkeit.

Auf der niedrigſten Stufe der ſinnlichen Weltanſicht ſieht ſich das Ich (nicht als reflectirendes Weſen, ſondern) als Product der Reflexion, als beſonderes, individuelles, ſinnliches Ich, als Trieb und Bedürfniß, welches durch ſinnliche Objecte befriedigt ſein will. Es ſucht daher den ſinnlichen Genuß, die Erhöhung ſeines organiſchen Daſeins, diejenige Befriedigung, deren Ideal und Ziel die Glückſeligkeit iſt. Es ſucht dieſe Glückſeligkeit in der Sinnenwelt, in den Objecten ſeiner Umgebung. Jetzt erſcheint dieſes Object als das glückſeligmachende, jetzt ein anderes. So veränderlich, als das ſinnliche Ich ſelbſt, ſind die Objecte, die es begehrt. Daher iſt hier die Glückſeligkeit ein völlig ungewiſſer, aus Einbildung und Enttäuſchung zuſammengeſetzter und darum unſeliger Zuſtand. Zuletzt erſcheint die Glückſeligkeit als ein in der irdiſchen Welt nicht zu erreichendes Ziel und darum als das Ideal einer künftigen himmliſchen Welt, gleichviel wie dieſer künftige Zuſtand geträumt wird, ob als Elyſium, als Abrahams Schooß oder als chriſtlicher Himmel. Immer aber ſind es die Objecte, die Umgebungen, von denen die Glückſeligkeit abhängig gemacht wird, im Jenſeits ſo gut als im Dieſſeits. Die Umgebungen machen nicht ſelig. „Wenn ihr im zweiten

*) Ebendaſelbſt. VIII Vorl. S. 508—514.

Leben euer Glück wiederum von den Umgebungen abhängig machen werdet, werdet ihr euch ebenſo ſchlecht befinden, wie hier, und werdet euch ſodann eines dritten Lebens tröſten und im dritten eines vierten und ſo in's Unendliche, denn Gott kann weder noch will er durch die Umgebungen ſelig machen, indem er vielmehr ſich ſelbſt ohne alle Geſtalt uns geben will*)."

### 4. Rechtlichkeit.

Die zweite Form der Weltanſicht war der Standpunkt der Geſetzlichkeit. In der Erkenntniß und Erfüllung des ordnenden Weltgeſetzes iſt das Ich unabhängig von dem ſinnlichen Weltgenuß, es erſcheint ſich als abſolut unabhängig, als lediglich in ſich ſelbſt gegründet, als ſein eigener Gott und ſein eigener Heiland. Der Genuß und Affect dieſer ſeiner Selbſtändigkeit iſt die Rechtlichkeit, ein ſtoiſches Unabhängigkeitsgefühl, eine Art prometheiſcher Erhebung. Dieſe Unabhängigkeit vom Genuß iſt zugleich die Unempfänglichkeit für jede Erfüllung, die Unfähigkeit zu jedem Genuß, eine unintereſſirte Kälte, die reine Apathie, die gleichgültig ſchwebt zwiſchen dem Gemeinen und Heiligen**).

Auf beiden Standpunkten herrſcht der Affect der eigenen Selbſtändigkeit, auf dem erſten als ſinnlicher Genuß, auf dem zweiten als Selbſtgerechtigkeit; dort iſt der Genuß Wahn und Täuſchung, hier giebt es keine ſolche Täuſchung, weil es überhaupt keinen Genuß giebt. Das wahre Sein iſt nur eines. Was ſich von ihm unterſcheidet und etwas Beſonderes für ſich

*) Ebendaſelbſt. VIII Vorl. S. 522. Vgl. VII Vorl. S. 498 bis 500. VIII. S. 515. IX Vorl. S. 523.

**) Ebendaſelbſt. VII Vorl. S. 502—506. VIII Vorl. S. 516. IX Vorl. S. 823 u. 24.

ſein will, iſt keineswegs Sein, ſondern nur eine Negation desſelben, darum beſchränkt, mangelhaft, unſelig. Der Weg zur Seligkeit fordert die Austilgung der falſchen, eingebildeten, genußloſen Selbſtändigkeit: die Selbſtvernichtung in der Wurzel, die nichts übrig läßt als die alleinige Wirkſamkeit des göttlichen Seins. Jetzt ſind die einzelnen Perſonen nicht mehr beſondere Weſen für ſich, ſondern Organe des göttlichen Lebens und wollen nichts anderes ſein. Es iſt nicht das Geſetz der Sinnenwelt, das ſich in ihnen verkörpert, ſondern die überſinnliche Welt, die ihnen erſcheint. „Der Menſch kann ſich keinen Gott erzeugen, aber ſich ſelbſt als die eigentliche Negation kann er vernichten und ſodann verſinket er in Gott*)."

### 5. Schönheit.

Dieſe Weltanſicht erhebt ſich über die vorhergehenden und begreift den Standpunkt der höheren Moralität. Die Erſcheinung des Göttlichen in menſchlicher Geſtalt iſt die Schönheit. Jetzt iſt es nicht mehr das Sittengeſetz und der kategoriſche Imperativ, der uns zum Handeln antreibt, ſondern die Macht göttlicher Wirkſamkeit in uns, das Walten des Genius, die göttliche Begabung des Individuums, das natürliche Talent als Quelle und Wurzel des geiſtigen Lebensgenuſſes, der individuelle Charakter höherer Beſtimmung, der eigenthümliche Antheil jedes Einzelnen an dem höheren überſinnlichen Sein. Das Ergreifen dieſer eigenthümlichen Beſtimmung iſt hier unſere Lebensaufgabe, unſer Lebensgenuß. Was wir thun, thun wir aus göttlicher Mittheilung, aus einem empfangenen Beruf, nicht aus leerer Selbſtändigkeit; es giebt hier keine Werkheiligkeit aus eigener Wahl. Unſer Sollen iſt hier eines mit unſerem Können, dieſes

*) Ebendaſelbſt. VIII Vorl. S. 518.

mit unſerem Willen, der nicht durch Selbſtwahl gemacht wird, ſondern eines iſt mit der Wurzel unſeres Daſeins. „Wolle ſein, was du ſein ſollſt, was du ſein kannſt und was du eben darum ſein willſt: das iſt das Grundgeſetz der höheren Moralität ſowohl als des ſeligen Lebens*)."

### 6. Religioſität. Die Liebe als Seligkeit.

Die höhere Moralität iſt das göttlich getriebene Handeln, das Ziel unſeres Handelns iſt das glücklich vollendete oder gelungene Werk. Was gelingen ſoll, kann auch mißlingen; beides ſteht auf dem äußeren Erfolge, der immer ungewiß bleibt. So lange wir den äußeren Erfolg wollen, muß der Nichterfolg oder das Mißlingen des eigenen Werkes eine Nichtbefriedigung mit ſich führen, die unſere Seligkeit ſtört. Dieſe Störung iſt der letzte zu überwindende Mangel, ſie treibt uns nach innen, und eine tiefere Selbſtprüfung erhebt uns auf einen höheren Standpunkt, von dem aus die äußeren Erfolge nicht mehr gewollt werden, und der darum das ſelige Leben vollendet. Das iſt der Standpunkt der Religioſität. Wir ſehen die Welt als Offenbarung Gottes, die Geiſterwelt als ſeine Erſcheinung, die Sinnenwelt als die Sphäre der Geiſterwelt: alles verwandelt ſich unter dieſem Geſichtspunkte in „das Reich Gottes", welches unabhängig iſt von unſeren Erfolgen**).

Wenn dieſe religiöſe Weltanſicht in jedem lebt, ſo iſt in Wahrheit die Geiſterwelt einig in ſich und eines mit ihrem Urquell; ſo iſt, um den fichte'ſchen Ausdruck zu wiederholen, das abſolute Sein lebendig wieder eingekehrt in ſich ſelbſt. Die Einigkeit in der Geiſterwelt iſt die religiöſe Menſchenliebe, die

*) Ebendaſelbſt. IX Vorl. S. 526—533.

**) Ebendaſelbſt. IX Vorl. S. 533—557.

Einheit mit ihrem Urquell ist unsere Liebe zu Gott, die Einkehr Gottes in sich ist die Liebe Gottes zu sich selbst. So ist die Liebe die absolute Befriedigung, das wahre Sein, die wahre Seligkeit. „Die Liebe ist höher denn alle Vernunft, und sie ist selbst die Quelle der Vernunft und die Wurzel der Realität und die einzige Schöpferin des Lebens und der Zeit; ich habe dadurch den höchsten realen Gesichtspunkt einer Seins- und Lebens- und Seligkeitslehre d. i. der wahren Speculation endlich klar ausgesprochen *)."

In den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters hatte Fichte unterschieden zwischen Vernunftreligion und Verstandesreligion; er wollte dort nur von der zweiten geredet haben, welche die zeitliche Entwicklung der Menschheit aus dem religiösen Standpunkte erleuchtet und begreiflich macht; er giebt hier die erste, die das menschliche Leben betrachtet in seiner Sehnsucht nach und in seiner Einheit mit dem Ewigen.

Die Anweisungen zum seligen Leben verhalten sich zu ihrem Zeitalter ebenso polemisch, als jene Grundzüge. Die herrschenden Vorstellungsweisen des Zeitalters sind irreligiös; dieses hat sich den Glauben an das Uebersinnliche durch seine oberflächliche sinnliche Denkart aus der Seele weggeredet oder, wo es ihn hat, verfälscht und abergläubisch entstellt durch die sinnliche Sucht nach Glückseligkeit. Der herrschenden Aufklärung des Zeitalters erscheint alle Religion als Superstition. Diese Verachtung der Religion ist eben so abergläubisch, als der Aberglaube irreligiös ist. Beide gehören zusammen und ergänzen das Bild einer irreligiösen Denkweise. Der Aberglaube ist „die schwermüthige Ir-

*) Ebendaselbst. X Vorl. S. 538—542.

religioſität, dagegen dasjenige, was das Zeitalter gern an ſich brächte, wenn es könnte, nur als Befreiung von jener Schwermüthigkeit, — die leichtſinnige Irreligioſität ſein würde*)."

*) Ebendaſelbſt. XI Vorl. S. 551—567. (S. 563 flgd.). Als einen Verſuch, ſeine religiöſe Weltanſicht poetiſch auszudrücken, erwähne ich hier die beiden letzten Sonette Fichte's. [S. W. III Abth. III Bd. B. Son. 2. 3. S. 461 flgd.]

# Siebentes Capitel.

## Reden an die deutſche Nation.

### A. Die neue Zeit und das deutſche Volk.

#### I.

#### Die Aufgabe der neuen Zeit.

##### 1. Der Wendepunkt.

Drei Jahre ſind vergangen, ſeitdem Fichte das gegenwärtige Zeitalter geſchildert hat als das der eingewurzelten Selbſtſucht und darum der vollendeten Sündhaftigkeit. Während dieſer wenigen Jahre iſt jener dritte Abſchnitt der Weltzeit abgelaufen; ſchon erhebt ſich, im Anbruche begriffen, das neue Zeitalter der beginnenden Rechtfertigung, wie es die Grundzüge nannten.

Die Einſicht in die Wurzel des Uebels iſt der Anfang des Beſſern. Die letzte Frucht, die das Zeitalter der Selbſtſucht hervorbringen konnte, iſt zu voller Reife gediehen, und wer Augen hat zu ſehen, kann ſich über den Grund des Verderbens nicht länger täuſchen. Das Reich der Selbſtſucht iſt zerſtört, das deutſche Volk iſt einem fremden Eroberer erlegen und trägt das Joch fremder Gewaltherrſchaft; es hat das Vermögen ſich ſelbſt ſeine Zwecke zu ſetzen verloren, und damit iſt die Herrſchaft der Selbſtſucht auch zu Grunde gegangen. Es iſt ein un-

freiwilliges, aber nothwendiges Ende. In dieſer Thatſache liegt ein weltgeſchichtlicher Wendepunkt*).

Der Untergang der Selbſtſucht iſt kein blindes, von außen hereingebrochenes Verhängniß, ſondern ihre eigene Frucht. Ihre Vernichtung fällt zuſammen mit dem Gipfel ihrer Entwicklung; ihr Maß war voll, ſie hatte in Deutſchland die Regierenden ſelbſt ergriffen und war die einzige Triebfeder des politiſchen Handelns. Der Gedanke des gemeinſamen Vaterlandes in der Geſammtheit hatte jede treibende Kraft verloren und war ausgetilgt bis auf den Reſt; die Lenkung der öffentlichen Dinge zeigte ſich nach innen ſchlaff, nach außen feig, von kleinen ſelbſtſüchtigen Intereſſen erfüllt, das Ganze verrätheriſch preisgebend.

Wir ſind gefallen aus eigener Schuld. Wir können uns aufrichten auch nur aus eigener Kraft. Man muß ſich den Grund des Unterganges klar machen, um das richtige Mittel der Abhülfe und den Weg der Wiederherſtellung zu entdecken. Wir haben alle Urſache Schmerz über unſer Elend zu empfinden, und wir wären rettungslos verloren, wenn wir uns gleichgültig oder leichtſinnig darüber hinwegſetzen könnten. Nur ſoll der Schmerz über das Elend kein elender Schmerz ſein, der ſich in Vorwürfen und Klagen ergeht, ſondern jener männliche, mutherfüllte, beſonnene Schmerz, der dem öffentlichen Unglück in's Geſicht ſieht, das Uebel feſt in's Auge faßt und vor allem der eigenen Verſchuldung ſich mit aller Klarheit bewußt wird. Die Einſicht in den innerſten Grund des Verderbens iſt auch die Einſicht in den innerſten Grund der Rettung. Dieſe Einſicht allein

*) Ueber die geſchichtlichen Bedingungen, unter denen Fichte die Reden an die deutſche Nation hält, vgl. oben Buch II dieſes Werks, Cap. V. Nr. II. III. S. 313—323. Reden an die deutſche Nation. S. W. III Abth. II Bd. I Rede. S. 264. Vgl. Vorr. S. 259.

gewährt Troſt und macht, daß wir nicht verzweifeln. Das deutſche Volk trägt in ſeiner „Deutſchheit" das Vermögen der Wiederherſtellung. Das iſt das Thema der fichte'ſchen Reden; ſie ſprechen zu dem, von dem ſie ſprechen: es ſind „Reden von Deutſchen an Deutſche"*).

Als Fichte ſich mit dem Gedanken dieſer Reden trug, beſchäftigten ihn mancherlei politiſche Zeitbetrachtungen verwandter Art, die uns aus ſeinem Nachlaſſe bekannt ſind und zum Theil Bruchſtücke eines unvollendeten politiſchen Werkes bilden. In einem jener Bruchſtücke beſchreibt er die Zeit des Unterganges und die Urſachen des Verderbens, als ob er ſelbſt ſchon in einer entfernten Zeit und in einem republikaniſch wiederhergeſtellten Vaterlande lebte. Damals, als jene Selbſtſucht herrſchte, die zuletzt alles in's Verderben ſtürzte, habe die ſittliche Verſchlimmerung zugenommen in gleichem Verhältniſſe mit dem Alter und dem Range der Menſchen. Je älter und vornehmer, um ſo egoiſtiſcher ſeien die Leute geworden; die ſogenannten höheren Stände ſeien in der Genußſucht förmlich verfault, und die höchſte Stellung habe ſich in der Regel mit dem niedrigſten Egoismus vereinigt**).

---

*) Ebendaſelbſt. I Rede. S. 265—271.

**) Bruchſt. aus einem unvollendeten politiſchen Werke, geſchrieben im Winter 1806/1807 zu Königsberg. I. „Epiſode über unſer Zeitalter aus einem republikaniſchen Schriftſteller". S. W. III Abth. II Bd. (Pol. Fragmente). Hier heißt es: „Die niederen Stände konnten niemals ſo tief ſinken, während die höheren um ſo tiefer, je näher ſie dem Gipfel ſtanden, ſich dem Abgrunde zuneigten. Doch konnte man bei alle dem nur von wenig Individuen unter ihnen ſagen, daß ſie bösartig oder gewaltthätig ſeien, denn hierzu gebrach es bei der Mehrheit an Kraft, ſondern ſie waren in der Regel bloß dumm und unwiſſend, feige, faul und niederträchtig." (S. 523.)

## 2. Die ſittliche Erneuerung des Volks.

Liegt nun der Grund des gegenwärtigen Untergangs in dem ſittlichen Verderben, welches das ganze Volk an Haupt und Gliedern ergriffen hatte, ſo liegt auch die einzige Abhülfe nur in einer ſittlichen Wiedergeburt des ganzen Volks an Haupt und Gliedern. Von außen kann nichts helfen, von innen nur eine Erneuerung von Grund aus. Das Volk muß neu geſchaffen werden. Dieſe neue Menſchenbildung kann nur durch Erziehung geſchehen, durch eine ſolche Erziehung, die auf den ganzen Menſchen geht, auf die gleichmäßige Ausbildung aller ſeiner Kräfte, die nicht etwa dieſen oder jenen Stand, ſondern die Geſammtheit des Volks im Auge hat und ihren Plan daher in größtem Umfange anlegt: was wir bedürfen, iſt eine neue Volkserziehung nach einem planmäßigen, durchgängig auf den Zweck der ſittlichen Wiedergeburt gerichteten Syſteme.

Das Band, welches bisher die Einzelnen an die Geſammtheit knüpfte, waren die Einzelintereſſen. Dieſes Band iſt zerriſſen. Dieſes ſo verbundene Ganze iſt zu Grunde gegangen, eben weil es ſo zuſammenhing. Ein neues Bindungsmittel iſt nothwendig; Intereſſen ganz anderer Art müſſen von jetzt an den Einzelnen an die Geſammtheit feſt und unauflöslich binden. Neue Intereſſen fordern ein neues Selbſt. Um dieſes hervorzu-

---

Von der mit dem Alter zunehmenden Verſchlimmerung ſagt Fichte: „Wie ſie über dreißig Jahre hinaus waren, hätte man zu ihrer Ehre und zum Beſten der Welt wünſchen mögen, daß ſie ſtürben, indem ſie von nun an nur noch lebten, um ſich und ihre Umgebung immer mehr zu verſchlimmern.“ (S. 520.)

(Aus dieſer letzten Aeußerung iſt im Munde der Leute die Sage entſtanden, Fichte habe erklärt, man müſſe die Menſchen, wenn ſie dreißig alt ſeien, todt ſchlagen.)

bringen, ist das einzige Mittel eine neue Erziehung, die von keinem anderen Volk ausgehen und zunächst auf kein anderes Volk angewendet werden kann, als von Deutschen auf Deutsche. Wenn Fichte von der „Deutschheit" redet, als dem Vermögen sittlicher und politischer Wiederherstellung, so erblickt er in ihr die Quelle einer neuen Volkserziehung *).

Daß die Natur des deutschen Volks in der That eine solche Quelle geistiger Erneuerung ist, bedarf einer tieferen Begründung.

## II.

## Das deutsche Volk als Urvolk.

### 1. Die Sprache und deren Sinnbildlichkeit.

Es ist die Frage, ob das deutsche Volk im Stande ist, die ihm gestellte Aufgabe zu lösen, ob jene intellectuelle und moralische Erneuerung der Menschheit von ihm ausgehen, in und an ihm erprobt werden kann, ob dem Bedürfnisse der Zeit auch die Fähigkeit und das Vermögen des Volks gleichkommen?

Geistige Lebenserneuerung von Grund aus ist überhaupt nur da möglich, wo jemand aus ureigenster Kraft lebt und kein geliehenes, sondern ein ursprüngliches, in sich selbst gegründetes Leben führt aus unversieglicher Quelle. In der Geistesursprünglichkeit liegt die Bürgschaft und die Kraft der Erneuerung. Wir können ein solches Vermögen der Erneuerung einem Volke nur dann zutrauen, wenn es bei aller Veränderung seiner Wohnsitze, bei aller Vermischung mit anderen Völkern seine ureigene Geistesart rein und unverdorben bewahrt hat, wenn es in diesem Sinn ein Urvolk ist und geblieben ist. Ist das deutsche Volk ein Urvolk? Von seiner Ursprünglichkeit hängt seine Erneuerung und

*) Reden an die deutsche Nation. I Rede. S. 271—274.

ſeine Rettung ab: dieſe Bedingung in ihr volles Licht zu ſetzen, iſt daher eine weſentliche Aufgabe der fichte'ſchen Reden.

Es giebt eine Probe, um die Sache zu entſcheiden: der deutlichſte Erkenntnißgrund des geiſtigen Lebens iſt die Sprache; das Urvolk redet eine Urſprache, und wo dieſe geredet wird, iſt das Daſein eines Urvolkes durch das ſicherſte und lebendigſte Zeugniß bewieſen. Wenn die deutſche Sprache eine Urſprache iſt, ſo iſt das deutſche Volk ein Urvolk, fähig zur ſittlichen Wiedergeburt vermöge einer neuen Volkserziehung. Die deutſche Sprache zeugt für das deutſche Volk. Die Reden Fichte's ſtützen ſich auf dieſes Zeugniß *).

Das Band, welches vermöge der Sprache Begriffe und Laute verbindet, iſt nicht willkürlich, ſondern geſetzmäßig: dieſer Begriff wird in den menſchlichen Sprachwerkzeugen zu dieſem Laut; es ſind nicht die Einzelnen, die ſich nach willkürlicher Verabredung eine Sprache machen, ſondern die menſchliche Natur ſelbſt redet; die menſchliche Sprache iſt darum in ihrer Wurzel eine einzige und durchaus nothwendige. Die Verſchiedenheit der Sprachen oder die Abweichungen von der menſchlichen Urſprache entſtehen unter äußeren Einflüſſen auf eine ebenfalls geſetzmäßige Weiſe. Menſchen, die unter denſelben äußeren Einflüſſen vereinigt leben und ihre eigene Sprache in fortgeſetzter Mittheilung entwickeln, bilden ein Volk. Ebenſo nothwendig als die Entſtehung der Sprache iſt deren Entwicklung. In dem geiſtigen Leben iſt die Erfaſſung des Ueberſinnlichen ſpäter als die ſinnliche Wahrnehmung. Daher entwickelt ſich auch in der Sprache erſt die Bezeichnung der ſinnlichen Gegenſtände, dann der Ausdruck des Ueberſinnlichen. Dieſer letztere iſt ebenfalls (ſchon weil er ſprachlich iſt) ſinnlich und nimmt ſeinen Ausgangspunkt von

*) Ebendaſelbſt. IV Rede. S. 311—314.

der Bedeutung ſinnlicher Objecte; er kann daher das Ueberſinnliche nicht im eigentlichen, ſondern nur im bildlichen Sinne bezeichnen. So entſteht in der Sprache die ſinnbildliche Ausdrucksweiſe. Das Erfaſſen des Ueberſinnlichen iſt gleichſam ein Sehen mit dem Auge des Geiſtes, unwillkürlich vergleichbar dem Sehen mit dem Auge des Leibes; daher nannten die Griechen die Vorſtellung des Ueberſinnlichen „Idee" oder Geſicht (ſinnbildlich genommen). Je umfaſſender und klarer das ſinnliche Erkenntnißvermögen entwickelt iſt, um ſo reicher und beſtimmter kann ſich die ſymboliſche Ausdrucksweiſe der Sprache ausprägen. Ihre Ausbildung geſchieht auf Grund und nach Maßgabe unſerer ſinnlichen Vorſtellungen.

Das Selbſt als Organ der ſinnlichen Welt unterſcheidet ſich von dem Selbſt als Organ der überſinnlichen: dieſer Unterſchied muß mit aller Klarheit erfaßt ſein, damit der ſinnbildliche Eindruck überhaupt verſtanden werde. Nun kann das Ueberſinnliche in ſeinem Unterſchiede vom Sinnlichen jedem nur aus der eigenen inneren Erfahrung einleuchten; es will, um verſtanden zu werden, erlebt ſein. Wir müſſen unſer eigenes geiſtiges Werkzeug in Bewegung ſetzen, um bei dem ſinnbildlichen Ausdruck zur Sache ſelbſt zu kommen; ſonſt bleibt uns das Wort (als Ausdruck des Ueberſinnlichen) bedeutungslos und todt; die Sprache ergeht ſich dann in Bildern ohne Sinn, in uns fehlt die dem Bilde entſprechende innere Anſchauung, und wir brauchen Wörter, wie man todte Geräthſchaften braucht. Die Sprache iſt nur in dem Maße lebendig, als ſie deutlich iſt; ſie iſt nur in dem Maße deutlich, als ſie wirkliche, innerlich erlebte Anſchauungen ausdrückt*).

---

*) Ebendaſelbſt. IV Rede. S. 314—319.

## 2. Lebendige und todte Sprache.

Setzen wir nun den Fall, daß ein Volk ſeine eigene Sprache aufgiebt und eine fremde annimmt, ſo muß es entweder ſeinen Anſchauungskreis in die fremde Sprache oder ſich in den Anſchauungskreis der letzteren einleben. Bis zu einem gewiſſen Grade iſt ein ſolches Einleben möglich; ſo weit nämlich die Sprache ſinnliche Gegenſtände bezeichnet, läßt ſich die entſprechende Anſchauung leicht hervorbringen, der Gegenſtand iſt entweder bekannt oder läßt ſich ſinnlich darſtellen. Dagegen in dem ſinnbildlichen Sprachgebiete kann die Bedeutung des Worts auf ſolche Weiſe nicht erhellt werden: hier kommt alles auf die erlebten inneren Anſchauungen an, auf die Entwicklung und den Bildungsgrad des geiſtigen Lebens. Setzen wir nun, daß eben dieſe Anſchauungen dem Volke fehlen, welches eine fremde, gerade in dieſem Gebiete ſehr ausgebildete Sprache annimmt, ſo iſt die nothwendige Folge, daß todte Worte geſprochen werden, und die fremde Sprache im Munde dieſes Volkes abſtirbt.

Hier iſt zwiſchen Volk und Sprache eine Kluft, die ſich nicht füllt, ſondern überſprungen wird durch den Abbruch der normalen Volksentwicklung, durch den künſtlichen Eintritt in einen fremden Anſchauungskreis, der ſich dem Geiſte des Volkes äußerlich, hiſtoriſch, willkürlich auflegt. Die Worte werden erlernt, die Laute nachgeahmt, die geiſtige Bedeutung muß man ſich erklären laſſen und als fertige Thatſache annehmen. Was man auf dieſe Weiſe empfängt, iſt nichts innerlich Erlebtes, ſondern „die flache und todte Geſchichte einer fremden Bildung". In dem ganzen Umkreiſe ihrer Sinnbildlichkeit iſt die ſo angenommene Sprache todt für das Volk, das in ſie eintritt; jener ſinnbildliche Beſtandtheil bleibt „die Scheidewand, an welcher

der urſprüngliche Ausgang der Sprache als einer Naturkraft aus dem Leben und die Rückkehr der wirklichen Sprache in das Leben ſich bricht. Obwohl eine ſolche Sprache auf der Oberfläche durch den Wind des Lebens bewegt werden und ſo den Schein des Lebens von ſich zu geben vermag, ſo hat ſie doch tiefer einen todten Beſtandtheil und iſt durch den Eintritt des neuen Anſchauungskreiſes und die Abbrechung des alten abgeſchnitten von der lebendigen Wurzel*)."

Lebendige und todte Sprache verhalten ſich daher, wie Leben und Tod. Nur in einer lebendigen Sprache iſt auch eine lebendige Geiſtesbildung möglich; lebendig iſt nur eine ſolche Bildung, die das wirkliche Leben ergreift und in allen ſeinen Formen bis in die Tiefe durchdringt. Nur in einer lebendigen Sprache iſt daher das ganze Volk bildſam und darum auch das Volksleben gemeinſam; es giebt nur in einer lebendigen Sprache im wahren Sinne des Worts ein Volk. Hier allein wird es mit der Bildung ernſt und gründlich genommen, ſie ſpielt nicht bloß auf der Oberfläche des Lebens, ſondern ſteigt herab in die Tiefe des Gemüths. Geiſt oder was man ſo nennt, kann man in jeder Sprache haben, Gemüth nur in einer lebendigen. Um eine fremde Bildung wahrhaft zu durchdringen, muß man ſich dieſelbe gründlich aneignen; das iſt nur möglich, wenn man ſelbſt ein eigenes Leben führt, man führt es nur in einer lebendigen Sprache. Daher wird der in einer lebendigen und ureigenen Sprache entwickelte Volksgeiſt ſich auch fremder Sprache und Bildung leicht bemächtigen, die Ausländer geiſtig überſehen und beſſer verſtehen können als dieſe ſich ſelbſt.

Setzen wir jetzt an die Stelle des unbeſtimmten Volks und der unbeſtimmten Sprache bekannte geſchichtliche Größen. Die

*) Ebendaſelbſt. IV Rede. S. 320—321.

germaniſchen Völker, die friſchen Erben der chriſtlichen Weltbildung des Alterthums, haben die römiſche Sprache erobert oder vielmehr ſich von ihr erobern laſſen; ſie ſind neulateiniſche Völker geworden, mit einer einzigen Ausnahme: die Deutſchen haben ihre Sprache behalten, „ſie reden eine bis zu ihrem erſten Ausſtrömen aus der Naturkraft lebendige Sprache, die übrigen germaniſchen Stämme eine nur auf der Oberfläche ſich regende, in der Wurzel aber todte Sprache*)." Sie ſind das Volk der lebendigen Sprache, das Urvolk, und da die lebendige Sprache das Band iſt, welches ein Volk zuſammenhält und zu einem Ganzen macht, da nur in ihr wirklicher Volksgeiſt möglich iſt, ſo ſind die Deutſchen „das Volk ſchlechtweg im Gegenſatze mit anderen von ihm abgeriſſenen Stämmen". In dieſem Volke allein lebt noch die geiſtige Urkraft der Menſchheit, die neues Leben ſchaffen und mittheilen kann. Wenn dieſes Volk zu Grunde geht, ſo iſt die Menſchheit verloren**).

### 3. Das Volk der lebendigen Sprache.

#### a. Einheit von Bildung und Leben.

Aus dieſer Natur des deutſchen Volks ergeben ſich die nothwendigen und durch die Geſchichte bewährten Grundzüge ſeines Charakters. Wo das Leben eines Volkes von ſeinen urſprünglichen Bedingungen nicht künſtlich abgeſchnitten und losgeriſſen wird, da ſtrömt es noch aus dem göttlichen Urquell alles geiſtigen Lebens: es iſt daher in ſeiner Wurzel religiös, es erzeugt in ſeiner Selbſterkenntniß ächte aus der Tiefe des Lebens geſchöpfte Philoſophie, welche das ewige Urbild alles geiſtigen Lebens

*) Ebendaſelbſt. IV Rede. S. 325.

**) Ebendaſelbſt. V Rede (Schluß). VII Rede. S. 359. Vgl. VIII Rede (Anfang).

wiſſenſchaftlich erfaßt. Hier iſt das Denken wahrhaft lebendig. Aus dem Leben gezeugt, ſtrömt es in das Leben zurück, bildend, geſtaltend, ſchaffend. Das lebenſchaffende Denken iſt dichteriſch; das Vermögen unendlicher ewig zu erfriſchender und zu verjüngender Dichtung gehört zu der Kraft eines Urvolkes; die Dichtung als beſtändige Vermittlerin zwiſchen Denken und Leben gehört als ein nothwendiger Zweig zu ſeiner Bildung. Das Volk einer lebendigen Sprache iſt von Natur religiös, philoſophiſch, poetiſch; hier gehen Religion, Philoſophie, Dichtung nicht gleichgültig neben dem Leben her, ſondern ſie ſind wirkliche, ſchöpferiſche Lebensmächte.

Eben darin unterſcheidet ſich das Urvolk von den anderen Völkern, die Deutſchen von den neulateiniſchen Nationen. In ihm ſuchen und vereinigen ſich Geiſtesbildung und Leben, bei den romaniſchen Völkern ſind beide getrennt. Dort iſt die Bildung lebendig, hier iſt ſie todt; dort iſt ſie Volksſache, hier Standesſache; dieſe Trennung ſcheidet die ſogenannten gebildeten Stände von dem übrigen Volke, das als Pöbel verachtet wird. Wie bei den Griechen die Römer, bei den Römern die Germanen für Barbaren galten, ſo gilt bei den germaniſchen Völkern der chriſtlichen Welt das Barbariſche für gemein und das Römiſche für vornehm, das Wort aus germaniſcher Wurzel für unedel, das gleichbedeutende aus römiſcher für edel. Dieſe Scheidung, „als ob ſie eine Grundſeuche des ganzen germaniſchen Stammes wäre", hat auch die Deutſchen angeſteckt und hier im völligen Widerſpruch mit dem Weſen des deutſchen Volkes „den Glauben an die größere Vornehmheit des romaniſchen Auslandes" erzeugt. Man meint beſſer zu ſein nur dadurch, daß man in Rede, Tracht, Sitte nicht iſt wie das Volk, daß man den Schein des Undeutſchen und Ausländiſchen annimmt. Alle Ausländerei entſteht aus der Sucht vornehm zu thun.

Dieſer Schein unächter Bildung wird durch die fremde Sprache begünſtigt. Eine in der Wurzel erſtorbene Sprache hat eine formell vollendete Ausbildung, einen geſchloſſenen Umfang der Wörter, eine feſte Satzordnung, eine mechaniſche Fertigkeit, vermöge deren die Sprache ſich ſelbſt redet. Das ſind ſcheinbare Vorzüge vor der lebendigen Sprache, die eine ſolche Abgeſchloſſenheit nicht hat, ſondern die jeder nach ſeinem Bedürfniſſe ſchöpferiſch geſtalten und in jedem Satze ſelbſtthätig bilden muß. Wahre Bildung gründet ſich auf Selbſtthätigkeit und wird nur durch Fleiß und Anſtrengung gewonnen. Jene Vorzüge ſind Ausdruck einer todten Bildung und daher in Wahrheit nicht Vorzüge, ſondern Mängel*).

### b. Die Reformation.

Daß die Deutſchen ein Urvolk ſind, dem es mit Religion und Geiſtesbildung Ernſt iſt, haben ſie durch die Weltthat der kirchlichen Reformation geſchichtlich bewährt. Wie die germaniſchen Völker das Chriſtenthum von den Römern empfingen, war es verfälſcht durch heidniſchen Aberglauben. Man nahm für chriſtlich, was im Grunde heidniſch war und aus dem römiſchen Alterthum herrührte. Man kannte das Alterthum nicht. Als man es zu erkennen anfing, mußte man in dem Chriſtenthume eine Miſchung ächter und unächter Beſtandtheile entdecken, und die Kenntniß des Alterthums hätte die Reinigung des Chriſtenthums zur nothwendigen und unmittelbaren Folge haben ſollen. Die Renaiſſance enthielt den Beweggrund zur Reformation. Aber dieſer Grund bewegte die Neurömer nicht, von denen die Wiedererweckung des Alterthums ausging; ſie erkannten die Widerſprüche und unächten Beſtandtheile des mit heidniſchen Vorſtel-

*) Ebendaſelbſt. IV Rede. S. 328—339.

lungen vermiſchten Chriſtenthums, aber ſie lachten dazu, weil ſie die Sache nicht ernſt nahmen. Das Licht der Alterthumswiſſenſchaft fiel zuerſt in den Mittelpunkt der neurömiſchen Bildung, aber wurde hier bloß zu einer Verſtandeseinſicht, ohne das Leben zu ergreifen und anders zu geſtalten *).

Der deutſche Geiſt nahm die Sache ernſt; hier fiel das Licht der neuen Aufklärung in ein religiöſes Gemüth und erweckte den unwiderſtehlichen Trieb zur Reinigung der Religion und zur Sonderung des ächten Chriſtenthums vom unächten. In dem ächten Chriſtenthum handelt es ſich um die Frage: was ſollen wir thun, um ſelig zu werden? Es gilt das Heil der menſchlichen Seele. Hier iſt der Irrthum und die Entſtellung gleich dem Betruge um unſer Seelenheil. Wem das Seelenheil der Anderen gleichgültig iſt, der kann auch das eigene nicht retten, einem Solchen liegt überhaupt das Heil nicht ernſthaft am Herzen. Wer es mit dieſer Frage ernſt nimmt, der muß den Trieb haben, allen die Augen zu öffnen, den Drang zur religiöſen Reformation. So empfand Luther die Sache. In ihm erfaßte die neue Anſicht das religiöſe Gemüth und wurde der Beweggrund einer religiöſen Weltthat. „Ihn ergriff ein allmächtiger Antrieb, die Angſt um das ewige Heil, und dieſer war das Leben in ſeinem Leben und ſetzte immerfort das Letzte in die Wage und gab ihm die Kraft und die Gaben, welche die Nachwelt bewundert. Mögen andere bei der Reformation irdiſche Zwecke gehabt haben, ſie hätten nie geſiegt, hätte nicht an ihrer Spitze ein Anführer geſtanden, der durch das Ewige begeiſtert wurde; daß dieſer, der immerfort das Heil aller unſterblichen Seelen auf dem Spiele ſtehen ſah, allen Ernſtes allen Teufeln in der Hölle furchtlos entgegenging, iſt

*) Ebendaſelbſt. VI Rede. S. 344—346.

natürlich und durchaus kein Wunder. Dieß iſt nun ein Beleg von deutſchem Ernſt und Gemüth*)."

Das deutſche Volk ergriff die Sache der Reformation mit Begeiſterung und kämpfte ſie durch mit dem Muthe der Bekenner. Das iſt ein Beleg von der Eigenthümlichkeit des deutſchen Volks. Es hätte das Pabſtthum nie ſo energiſch bekämpft, wenn es daſſelbe nicht ſo gründlich durchdacht hätte, nach rückwärts bis in ſeine letzten Grundſätze, nach vorwärts bis in ſeine äußerſten Folgen; es nahm das Pabſtthum ernſthaft, weit ernſthafter, als dieſes ſich ſelbſt nahm. Dieſer Ernſt iſt es, den der ausländiſche Geiſt als Conſequenzmacherei verſchrieen und nie hat begreifen können. Dieſer Ernſt iſt deutſches Weſen. Ihn nicht verſtehen, iſt Ausländerei**).

c. Die deutſche Philoſophie.

Die Reformation wurde der Hebel einer neuen Philoſophie, in welcher der deutſche Geiſt dem ausländiſchen gegenüber ſeine Denkart wiſſenſchaftlich bewähren ſollte. Das freie philoſophiſche Denken entwickelte ſich bei den Deutſchen in einer von dem Auslande grundverſchiedenen Richtung. Hier vertauſchte die Philoſophie eine Autorität mit einer anderen und blieb, wie es der ausländiſche Genius mit ſich brachte, dogmatiſch. Was für die Scholaſtiker die Kirche, für die erſten proteſtantiſchen Theologen das Evangelium war, wurden für die neue Philoſophie des Auslandes die Sinne. „Ob ſie wahr ſeien, darüber regte ſich kein Zweifel, die Frage war bloß, wie ſie dieſe Wahrheit gegen beſtreitende Ausſprüche vertheidigen könnten." So entſtand eine irreligiöſe und zugleich unfreie Philoſophie, die Frucht eines unſelbſtändigen und abhängigen Geiſtes. „Wo ſelbſtändiger deut-

*) Ebendaſelbſt. VI Rede. S. 346—348.

**) Ebendaſelbſt. IX Rede. S. 348—357.

ſcher Geiſt ſich regte, da genügte das Sinnliche nicht, ſondern es entſtand die Aufgabe, das Ueberſinnliche in der Vernunft ſelbſt aufzuſuchen und ſo erſt eigentliche Philoſophie zu erſchaffen." Leibniz ergriff die Aufgabe und bekämpfte jene ausländiſche Philoſophie; Kant, nach ſeinem eigenen Geſtändniß angeregt von einer Aeußerung des Auslandes, brachte die Sache zum Durchbruch; die Wiſſenſchaftslehre, die Philoſophie der neuen Zeit, bietet die vollſtändige Löſung *).

Die Aufgabe einer neuen Philoſophie hat das Ausland angeregt, der deutſche Geiſt hat ſie gelöſt. Eine zweite der Philoſophie verwandte Aufgabe hat das Ausland ebenfalls zu löſen geſucht: die Errichtung eines vernunftgemäßen Staates durch die franzöſiſche Revolution. Der Verſuch iſt vollkommen geſcheitert und mußte ſcheitern. Ein ſolcher Staat läßt ſich nicht aus jedem vorhandenen Stoffe aufbauen, er bedarf ein Volk, hervorgegangen aus einer neuen planmäßigen Volkserziehung, welche das Bürgerthum des Vernunftſtaates zu ihrem Zweck hat. Dieſe Bedingung fehlte. Sie zu erfüllen, iſt die Aufgabe der neuen im Aufgange begriffenen Zeit; das deutſche Volk allein kann dieſe Aufgabe löſen. Alle mächtigen Factoren allgemeiner Bildung ſind in Deutſchland vom Volke ausgegangen: das beweiſt die Geſchichte der Reformation, die Geſchichte der deutſchen Reichsſtädte; der Typus dieſes Volks iſt der fromme, ehrbare, beſcheidene, bedürfnißloſe, für das Ganze freigebige Geiſt des deutſchen Bürgerſtandes, der die republikaniſchen Tugenden in ſich vereinigt. „Die deutſche Nation iſt die einzige unter den neueuropäiſchen Nationen, die in ihrem Bürgerſtande ſchon ſeit Jahrhunderten durch die That gezeigt hat, daß ſie die republikaniſche Verfaſſung zu ertragen vermöge" **).

*) Ebendaſelbſt. VI Rede. S. 351—353.

**) Ebendaſelbſt. VI Rede. S. 353—357.

d. Der deutsche und ausländische Geist.

Deutschland ist das germanische Mutterland, die romanischen Völker sind die ausländisch gewordene germanische Welt. Die weltgeschichtlichen Fortschritte sind Producte aus den Leistungen beider. Werth und Bedeutung dieser Leistungen sind so verschieden als die Charaktere der Volksgeister; der ausländische Geist verhält sich anregend, der deutsche vollendend; jener giebt den Antrieb, dieser die Schöpfung; dort der erste Schritt, hier der entscheidende. Die Wiederbelebung der classischen Alterthumsstudien geht von dem Auslande aus, der deutsche Geist erfaßt das Alterthum nicht als ein Fremdes, sondern als Bestandtheil seines Lebens, er durchdringt den Geist der classischen Welt und giebt ihn als eine lebendig gewordene Bildung den anderen Völkern zurück. In Italien die Renaissance, in Deutschland die Revolution; in England die Erfahrungsphilosophie, in Deutschland die Vernunftkritik und Wissenschaftslehre, in Frankreich die Revolution, in Deutschland die Volkserziehung*).

Der deutsche Geist und der ausländische, zurückgeführt auf ihre Grundunterschiede, verhalten sich wie Ursprünglichkeit und Nichtursprünglichkeit, wie Leben und Tod. So unterscheiden sich die Bildungsformen beider, ihr Glaube, ihre Philosophie, ihre Staatskunst. Der ausländische Geist im Gefühle seiner Abhängigkeit und Unselbständigkeit glaubt an ein Letztes, Festes, Stehendes, Todtes, seine Weltansicht ist sinnlich und mechanisch, „eine todtgläubige Philosophie"; ebenso leblos und mechanisch ist seine Staatskunst, fortwährend darauf bedacht, eine feste und letzte Ordnung der Dinge zu finden, ein künstliches Druck- und Räderwerk, eine gesellschaftliche Maschinenkunst, die man am

*) Ebendaselbst. V Rede. S. 339—341. VI Rede. S. 354 flgd. VII Rede. S. 359 flgd.

beſten dadurch zu vereinfachen meint, daß man den Theil der Maſchine, von dem alle geſellſchaftliche Bewegung ausgeht, gut in Gang bringt; als das non plus ultra dieſer Staatskunſt erſcheint daher die Fürſtenerziehung. Wo der ausländiſche Geiſt in ſeiner Eigenthümlichkeit herrſcht, da gilt dieſe Betrachtungsweiſe; wo ſie gilt, da iſt ausländiſcher Geiſt; wo ſie in Deutſchland gilt, wie z. B. in der gewöhnlichen Aufklärungsphiloſophie, da iſt Ausländerei und undeutſches Weſen. Das todte beharrliche Sein iſt dem deutſchen Geiſte nur der Schatten des wahren; das wahre Sein iſt urſprüngliches Leben aus und in Gott, ſeliges Leben; Philoſophie iſt die Erkenntniß deſſelben, das Staatsleben hat die Entwicklung und den Fortſchritt der Menſchheit zu ſeinem Zweck, die ihm entſprechende Staatskunſt iſt nicht Fürſtenerziehung, ſondern Nationalerziehung. Wie einſt bei den Griechen die Erziehung Politik war, ſo wird jetzt die allerneueſte Staatskunſt wiederum die allerälteſte*).

## III.

## Die Vaterlandsliebe.

### 1. Patriotismus und Religion.

Das ſelige Leben beginnt nicht erſt jenſeits des irdiſchen, ſondern begreift dieſes in ſich und mit ihm auch das Leben eines Volks und deſſen Entwicklung. In dieſer Entwicklung offenbart ſich das Ewige nach einem geiſtigen Naturgeſetz; die Gemeinſamkeit des Geſetzes macht aus der Menge ein Ganzes, ſie giebt das beſtimmte Gepräge eines Volksgeiſtes, die Eigenthümlichkeit ſeiner Wirkungsweiſe; ſie iſt, was man den „Nationalcharakter" nennt. Ein Volk ohne urſprüngliches Leben hat keine eigenen, in ſeiner Natur gegründeten Aufgaben, kein gemeinſames Geſetz

*) Ebendaſelbſt. VII Rede. S. 360—366.

des Fortschrittes, keine nationale Entwicklung, also auch keinen Nationalcharakter. Dieser ruht im Glauben an die bestimmte Fortentwicklung, an die nothwendige Aufgabe des Volks. Wo dieser Glaube fehlt, da fehlt der Nationalcharakter, da fehlt in der eigentlichen Bedeutung des Worts das Volk. Nur ursprüngliches Leben kann sich fortentwickeln, einen Volksgeist bilden, einen Nationalcharakter ausprägen. „Nur der Deutsche — der ursprüngliche und nicht in einer willkürlichen Satzung erstorbene Mensch — hat wahrhaft ein Volk; der Ausländer hat keines. Daher ist auch nur im deutschen Geist Liebe zu seinem Volk möglich, Vaterlandsliebe im ächten Sinne des Worts" *).

Wirkliche Vaterlandsliebe ist religiös, sie liegt in der Richtung auf das Ewige. Es giebt eine „irdische Ewigkeit", eine Fortdauer unserer Wirksamkeit auf Erden, die selbst nur möglich ist kraft der Fortdauer und Fortentwicklung unseres Volks, kraft des fortbeständigen Nationalcharakters. Um auf Erden ewig zu sein, müssen wir uns in unserem Volksgeiste verewigen; das können wir nur, wenn wir ihm dienen, in seinen Aufgaben leben, für sein Dasein und seine Zwecke uns aufopfern. Aufgehen in Gott ist Gottesliebe, religiöses, seliges Leben. Aufgehen im Volksgeist ist Vaterlandsliebe und patriotisches Leben. Gottesliebe und Vaterlandsliebe, seliges und patriotisches Leben schließen einander nicht aus, sondern verhalten sich, wie Bedingung und Bedingtes. Was wir in unserem Volke lieben, ist sein ursprüngliches Leben, seine Fortentwicklung, seine ewige Aufgabe; es ist der Volksgeist als Offenbarung des Göttlichen. Patriotische Gesinnung ist darum in ihrer Wurzel religiös und durchdrungen von dem Gefühle dieses ihres Zusammenhanges mit dem Ewigen; sie reicht weit hinaus über den Staat und die gesellschaftliche Ord-

*) Ebendaselbst. VIII Rede. S. 377—382.

nung, ihre Zwecke sind höhere als bloß die Erhaltung des inneren Friedens, des Eigenthums, der persönlichen Freiheit, des Lebens und des Wohlseins aller. Das alles können wir haben auch unter dem Joch der Fremdherrschaft, Leben und Unterhalt giebt es auch in der Sclaverei, wir können es behalten und als Volk zu Grunde gehen, wir können das bürgerliche Wohl retten, vielleicht vergrößern und unseren Nationalcharakter, unsere irdische Ewigkeit darüber preisgeben. Was ist bürgerliches Wohl gegen irdische Ewigkeit? Was ist Wohl gegen Heil? Das Wohl giebt der Staat, das Heil liegt im Vaterlande. Unsere irdische Ewigkeit ist unser Volksgeist, unser Nationalcharakter. Diesen zu retten und zu erhalten, muß alles andere aufgeopfert werden. So will es die Vaterlandsliebe, sie opfert das Wohl für das Heil, die bürgerliche Glückseligkeit für die irdische Ewigkeit. „Die Verheißung eines Lebens auch hienieden über die Dauer des Lebens hienieden hinaus, — allein diese ist es, die bis zum Tode für's Vaterland begeistern kann." „Im Glauben an diese Verheißung kämpften die deutschen Protestanten," „in diesem Glauben setzten unsere ältesten gemeinsamen Vorfahren, das Stammvolk der neuen Bildung, sich der herandringenden Weltherrschaft der Römer muthig entgegen." „Ihnen verdanken wir, die nächsten Erben ihres Bodens, ihrer Sprache und ihrer Gesinnung, daß wir noch Deutsche sind, daß der Strom ursprünglichen und selbständigen Lebens uns noch trägt, ihnen verdanken wir alles, was wir seitdem als Nation gewesen sind; ihnen, falls es nicht etwa jetzt mit uns zu Ende ist und der letzte von ihnen abgestammte Blutstropfen in unsern Adern versiegt ist, ihnen werden wir verdanken alles, was wir noch ferner sein werden*)".

Staat und Volksgeist (Vaterland) verhalten sich wie Mittel

*) Ebendaselbst. VIII Rede. S. 382—90.

und Zweck. Wenn es ſich um die Erhaltung und Rettung des Volksgeiſtes handelt, dann muß die Vaterlandsliebe den Staat regieren und alles dem höchſten Zwecke unterordnen. In Zeiten der Gefahr hilft nicht mehr der Geiſt der ruhigen bürgerlichen Liebe zu der Verfaſſung und zu den Geſetzen, da rettet allein „die verzehrende Flamme der höheren Vaterlandsliebe, die die Nation als Hülle des Ewigen umfaßt, für welche der Edle mit Freuden ſich opfert und der Unedle, der nur um des erſten willen da iſt, ſich eben opfern ſoll*)".

## 2. Patriotismus und Wiſſenſchaftslehre.

Wenn man der Vaterlandsliebe und dem Nationalgefühl, die Fichte in ſeinen Reden erhebt, genau auf den Grund ſieht, ſo wird man darin nichts dem Geiſte der Wiſſenſchaftslehre Fremdes oder Entgegengeſetztes auffinden. Er kennt keinen anderen Patriotismus als die Liebe zum deutſchen Volksgeiſt; Volk und Deutſchheit gelten ihm in der gegenwärtigen Welt als gleichbedeutende Begriffe; das deutſche Volk iſt ihm der Typus und einzige Repräſentant der Geiſtesurſprünglichkeit, das religiöſe, philoſophiſche, zur ſittlichen Wiedergeburt der Menſchen durch eine neue Nationalerziehung berufene Volk. Deutſcher Volksgeiſt und reformatoriſcher Geiſt ſind ihm eines; das deutſche Volk gilt ihm als Träger und Organ der ſittlichen Weltentwicklung, als der fortbewegende, die Menſchheit erneuende Geiſt, als das eigentliche Culturvolk der neuen Welt, als das Salz der Erde. Nur in dieſer Bedeutung iſt es der Gegenſtand ſeiner Liebe, nur darum hat in ſeinen Augen die Abſtammung von dieſem Volk einen Werth. Gefühl der Geiſtesurſprünglichkeit und Nationalgefühl fallen hier in denſelben Punkt; das beſondere, an die

*) Ebendaſelbſt. VIII Rede. S. 376. 87.

Scholle gebundene, beſchränkte, ausſchließende, mit einem Wort ſpecifiſche Nationalgefühl, das die Wiſſenſchaftslehre nicht kennt und welches die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters verwerfen*), erſcheinen auch in den Reden an die deutſche Nation keineswegs als eine berechtigte Empfindung, ſondern als Ausländerei. Man laſſe ſich nicht durch das Wort über die Sache täuſchen. Der Kosmopolitismus der Wiſſenſchaftslehre und der Patriotismus der Reden ſind ein und derſelbe Begriff, ſie ſind es nach Fichte's eigenem Ausſpruch, beide verhalten ſich wie Gattung und Species; Patriotismus iſt „der beſtimmte wirkliche Kosmopolitismus"**). Das Selbſtbewußtſein, welches die Wiſſenſchaftslehre zum Princip macht, und das Nationalgefühl, welches die Reden fordern, haben denſelben Inhalt. Das deutſche Volk iſt im Sinne Fichte's das Ich unter den Völkern. Aus keinem anderen Grunde nennt er es Urvolk. Nur aus dieſem Volke konnte die wahre Philoſophie, die Vernunfterkenntniß, die Wiſſenſchaftslehre hervorgehen; nur durch dieſe Einſicht iſt die ſittliche Erneuerung der Welt möglich; die in das Leben eingeführte Wiſſenſchaftslehre iſt jene neue Volkserziehung, von der nach Fichte das Heil der Deutſchen und damit das der Menſchheit abhängt, das Zeitalter der „Vernunftwiſſenſchaft" und „Vernunftkunſt". Deutſche Vaterlandsliebe und Begeiſterung für die Wiſſenſchaftslehre und die nur durch ſie mögliche Regeneration der Menſchheit ſind daher bei Fichte ein und dieſelbe Geſinnung. Die übrigen Völker ſollen ihr Heil von den Deutſchen empfangen, dieſe können das ihrige nur aus ſich ſelbſt ſchöpfen, ſie beſitzen es in der

*) Vgl. oben Cap. V dieſes Buchs. Nr. II. 3. S. 896. 97. Grdz. des gegenw. Zeitalt. XIV Vorl. (Schluß).

**) Der Patriotismus und ſein Gegentheil. Patriot. Dialoge vom Jahr 1807. Nachgel. W. III Bd. Erſtes Geſpräch. S. 227—29.

reifſten Frucht ihrer urſprünglichen Geiſteskraft, in der Vollendung der ächten deutſchen Philoſophie, in der Wiſſenſchaftslehre, deren Saat aufgehen ſoll in einer neuen Volkserziehung, in einem Volke als Frucht dieſer Erziehung. Das ſind die Grundgedanken Fichte's, aus denen ſein Begriff des Patriotismus nothwendig folgt. Auch Plato konnte als ächten griechiſchen Patriotismus folgerichtigerweiſe nichts anderes gelten laſſen als die Begeiſterung für ſeinen auf eine neue Erziehung gegründeten und zum Zweck einer ſittlichen Wiedergeburt der Hellenen entworfenen Staat. Die Reden an die deutſche Nation und die patriotiſchen Dialoge laſſen über dieſe Bedeutung der Vaterlandsliebe bei Fichte keinen Zweifel. Jeder andere Patriotismus als „abgeſonderter und für ſich beſtehender Zuſtand" iſt ihm etwas völlig Werthloſes, Leeres, Gedankenloſes. So behandelt er z. B. in jenen Geſprächen den „beſonderen preußiſchen Patriotismus". In dem zweiten Geſpräche wird ausführlich entwickelt, wie die patriotiſche Geſinnung und Aufgabe keinen anderen Inhalt haben könne als die Wiſſenſchaftslehre im Bunde mit Peſtalozzi's Volkserziehung, wie davon die Zukunft Deutſchlands und der Welt abhänge. „Auch hier iſt es wiederum die deutſche Nation, welcher der erſte Urheber des Vorſchlags angehört, welcher zuerſt der Vortrag gemacht worden, welcher noch unter allen übrigen europäiſchen Nationen die nöthige Selbſtbeſinnung und Selbſtverleugnung, ſo wie andern Theils die erforderliche Gelehrigkeit am erſten ſich zutrauen läßt. Und ſo heißt es hier abermals: rettet nicht der Deutſche den Culturzuſtand der Menſchheit, ſo wird kaum eine andere europäiſche Nation ihn retten. Wird er aber nicht gerettet und durch dieſes ihm einzig übrige Zwiſchenmittel zum höhern und abſoluten Heilmittel der Wiſſenſchaft heraufgerettet, ſo verſinkt der zweite menſchliche Culturzuſtand ebenſo in Trümmer, wie

der erſte in Trümmer verſank*)." In dem erſten Geſpräch heißt es: „übernimmt nicht der Deutſche durch Wiſſenſchaft die Regierung der Welt, ſo werden die nordamerikaniſchen Stämme ſie übernehmen und mit dem dermaligen Weſen ein Ende machen**)".

Das Ergebniß lautet: die neue Zeit fordert eine neue Volkserziehung. Die Deutſchen ſind fähig, dieſe Aufgabe zu löſen; ſie allein ſind dazu fähig. Wie wird ſie gelöſt?

---

*) Ebendaſelbſt. I Geſpräch. S. 237. S. 232. 33. Vgl. II Geſpräch. S. 250.

**) Ebendaſelbſt. I Geſpr. S. 243 flgd. II Geſpr. S. 265—66.

In dem zweiten Geſpräch findet ſich ein merkwürdiger Ausſpruch Fichte's, der vielleicht Anlaß gegeben hat zu einem im Munde der Leute ihm zugeſchriebenen und vielfach wiederholten Dictum. Er ſoll geſagt haben: „von allen meinen Schülern hat mich nur Einer verſtanden und dieſer Eine hat mich mißverſtanden." Das heißt ſo viel als „mich hat niemand verſtanden". Das Letztere hat Fichte wirklich in jenem Geſpräche geſagt: „Kant habe nur Einer verſtanden, der Urheber der Wiſſenſchaftslehre; die Wiſſenſchaftslehre habe in ihrem Principe keiner verſtanden." (S. 252.)

Neuerdings hat man das Wort in der obigen Umſchreibung von Fichte auf Hegel übertragen, und ſo läuft es um, wie der mileſiſche Dreifuß oder die Schale des Bathykles unter den ſieben Weiſen. „Bekanntlich hat Hegel geſagt u. ſ. f.", ſo las ich unlängſt jene Phraſe in einer unbedeutenden Zeitſchrift citirt, um über Hegel zu ſpaßen. Der gute Mann, der mit dieſem Citat Staat machen wollte, hätte von ſich ſelbſt mit dem größten Rechte ſagen können: „von allem was Hegel geſagt hat, weiß ich nur dieſes eine Wort, und dieſes eine Wort iſt nicht von Hegel."

# Achtes Capitel.

## Reden an die deutſche Nation.

### B. Die neue Volkserziehung.

### I.

### Die Erziehungsreform.

#### 1. Der Endzweck.

Alle Bedingungen ſind vereinigt, um eine gründliche und durchgängige Reform der Volkserziehung zugleich als eine Weltaufgabe und eine deutſche Nationalſache erſcheinen zu laſſen. Die ſittliche Erneuerung der Menſchheit nach einem Zeitalter vollendeter und in ihren verderblichen Folgen erfüllter Selbſtſucht iſt eine Weltaufgabe, nur lösbar durch eine Neubildung und gänzliche Umſchaffung des Menſchengeſchlechts von Innen heraus, durch eine von Grund aus neue Erziehung. Nur ein urſprünglicher Volksgeiſt, wie der deutſche, iſt fähig, eine ſolche Erziehung an ſich ſelbſt zu vollziehen, zugleich deren Urheber und Gegenſtand zu ſein und den anderen Völkern auf dieſer Bahn voranzugehen als Vorbild und erſtes Beiſpiel. Die neue Weltaufgabe iſt deßhalb zunächſt eine deutſche Volksaufgabe. Nun aber iſt die deutſche Volksurſprünglichkeit, dieſe erſte Bedingung unſerer Erziehungsfähigkeit, ſelbſt in ihrem innerſten Beſtande und in ihrer

öffentlichen Lebensform bedroht. Die Gemeinschaft der deutschen Staaten, die Verfassung der deutschen Völkerrepublik, welche innerhalb des Ganzen die eigene Art der Stammesglieder schont und erhält, ist die vorzüglichste Quelle deutscher Bildung und das erste Sicherungsmittel ihrer Eigenthümlichkeit. Nichts wäre dem deutschen Volksgeiste verderblicher als eine Einheit in Form monarchischer Centralisation, die es dem Gewalthaber möglich machte, „irgend einen Sproß ursprünglicher Bildung über den ganzen deutschen Boden hinweg für seine Lebenszeit zu zerdrücken." „Diese Einheit wäre ein großes Mißgeschick für die Angelegenheit deutscher Vaterlandsliebe gewesen, und jeder Edle über die ganze Oberfläche des gemeinsamen Bodens hinweg hätte dagegen sich stemmen müssen." Ist nun aber eine solche Alleinherrschaft gar eine Fremdherrschaft, so ist die dem deutschen Volksgeist angemessene, seine Ursprünglichkeit und eigene Art erhaltende Lebensform nicht bloß gefährdet, sondern geradezu vernichtet, und es ist jetzt die erste Aufgabe der deutschen Bürger, die Erhaltung ihrer Selbständigkeit in eine andere, von den Regierenden unabhängige Lebensform zu retten. Die einzige Form, die ihnen übrig bleibt, ist die Erziehung; sie ist das einzige Mittel, nicht bloß um die neue der Welt nothwendige Menschenbildung zu erzeugen, sondern auch um die vorhandene dem deutschen Geist eigenthümliche Bildung zu erhalten. Dieß macht die neue Volkserziehung in ganz besonderer Weise zur deutschen Nationalsache: sie ist der einzige Weg nicht allein unseres Fortschritts, sondern zugleich unserer Rettung*).

Das Ziel der neuen Erziehung ist die sittliche Selbständigkeit als Frucht der Bildung; diese Frucht zu reifen und aus den

*) Reden an die deutsche Nation. Rede III. S. 298. Rede IX. S. 397. 398.

Bedingungen, welche sie fordert, hervorgehen zu lassen, ist ihre Aufgabe, die nur gelöst werden kann nach einer völlig sicheren Richtschnur, nach einem genau entworfenen Plan, der alle jene Bedingungen wohl bedacht und richtig geordnet hat. Wie Bacon die Erfindung dem Zufalle entreißen und zu einer sicheren Kunst machen wollte, so hat Fichte dieselbe Absicht in Betreff der Erziehung; die baconische Kunst geht auf die Entdeckung fester und unfehlbarer Gesetze in der Natur, die fichte'sche Kunst geht auf die „Bildung eines festen und unfehlbaren guten Willens im Menschen". Ihres Zieles bewußt, soll die Erziehung in jedem Punkte durchaus planmäßig und methodisch handeln. Nun ist sittliche Selbständigkeit nicht denkbar ohne das innigste Wohlgefallen am Guten, ohne den freien vorbildlichen Zweck, den wir nur dann erfüllen, wenn er uns ganz erfüllt; er ist der unsrige nur dann, wenn wir sein Vorbild aus eigener Kraft gestalten und entwerfen. Dazu aber gehört eine geistige Kraftäußerung, eine intellectuelle Selbstthätigkeit, welche gereift sein will durch eine normale Geistesentwicklung, durch eine umfassende und gleichmäßige, d. i. harmonische Ausbildung aller menschlichen Grundvermögen. Verstandesklarheit und Willensreinheit sind die beiden nothwendigen Factoren der sittlichen Bildung. Zur Lauterkeit der Gesinnung gehört die Klarheit des Denkens. So lange wir von unserm dunklen Selbstgefühle beherrscht und getrieben werden, suchen wir den Genuß und scheuen den Schmerz; die Selbstsucht ist dunkel, sie muß durch Klarheit erstickt werden: diese Klarheit ist zu erziehen. „Indem auf diese Weise statt des dunkeln Gefühls die klare Erkenntniß zu dem Allerersten und zu der wahren Grundlage und Ausgangspunkte des Lebens gemacht wird, wird die Selbstsucht ganz übergangen und um ihre Entwicklung betrogen. Denn nur das dunkle Gefühl giebt dem

Menſchen ſein Selbſt als ein Genußbedürftiges und Schmerzſcheuendes; keineswegs aber giebt es ihm alſo der klare Begriff, ſondern dieſer zeigt es als Glied einer ſittlichen Ordnung, und es giebt eine Liebe zu dieſer Ordnung, welche bei der Entwicklung des Begriffs zugleich mit angezündet und entwickelt wird. Mit der Selbſtſucht bekommt dieſe Erziehung gar nichts zu thun, weil ſie die Wurzel deſſelben, das dunkle Gefühl, durch Klarheit erſtickt; ſie beſtreitet ſie nicht, ebenſowenig als ſie dieſelbe entwickelt, ſie weiß gar nicht von ihr. Wäre es möglich, daß dieſe Sucht ſpäter dennoch ſich regen ſollte, ſo würde ſie das Herz ſchon angefüllt finden mit einer höheren Liebe, die ihr den Platz verſagt." „Der Grundtrieb des Menſchen, wenn er in klare Erkenntniß überſetzt wird, geht nicht auf eine ſchon gegebene und vorhandene Welt, welche ja nur leidend genommen werden kann, wie ſie eben iſt, und in der eine zu urſprünglich ſchöpferiſcher Thätigkeit treibende Liebe keinen Wirkungskreis fände; ſondern er geht, zur Erkenntniß geſteigert, auf eine Welt, die da werden ſoll, eine aprioriſche, eine ſolche, die da zukünftig iſt und ewigfort zukünftig bleibt*)".

## 2. Weg und Methode.

Das Ziel der Erziehung zeigt den Weg und die Methode: durch Klarheit der Erkenntniß zur Reinheit des Willens! Die klare Selbſterkenntniß erleuchtet und läßt dem Willen keine andere Richtung als die Liebe zum Guten, ſie macht die Sittlichkeit zur Nothwendigkeit und ſchließt mit der Selbſtſucht die ſchwankende und charakterloſe Willkür im Princip aus. Die Erziehung wird daher nichts geben, was ſie nicht lebendig machen oder in Leben verwandeln kann.

*) Ebendaſelbſt. Rede II. S. 283. Rede III. S. 301—304.

Nichts iſt gewiſſer als das eigene Handeln, keine Erkenntniß deßhalb klarer als die ſelbſterzeugte, als das Bewußtſein des eigenen Thuns. Erkenne, was du thuſt; erzeuge, was du erkennſt: iſt daher die einfache Regel, nach welcher die Nationalerziehung den menſchlichen Verſtand in Abſicht auf die Klarheit ausbildet. Die aus intellectueller Selbſtthätigkeit gewonnene und gereifte Erkenntniß iſt allemal auch die lebendigſte und klarſte; ſie iſt nicht bloß der unfehlbare Weg zur Sittlichkeit, ſondern der Weg der Sittlichkeit ſelbſt; denn wer ſich gewöhnt, ſein Object ſelbſt zu erzeugen, dem wird die Selbſtthätigkeit und das Handeln ein ſolcher Gegenſtand der Liebe, daß er ſich unmöglich mehr in die Abhängigkeit der Begierden bringen und wie ein Ding beſtimmen läßt von Dingen.

Das unmittelbare Bewußtſein der eigenen Thätigkeit nennt Fichte Anſchauung, ſie gilt ihm als Weſen des Selbſtbewußtſeins und Grundform des Ich. Erſt vermöge der Selbſtanſchauung wird die Thätigkeit zum Ich. Daher iſt zur Entwicklung des Selbſtbewußtſeins der gründlichſte und ſicherſte Weg die methodiſche Bildung der Anſchauung, die (wie alle methodiſche Bildung) mit den Elementen beginnt. Auf dieſem Wege wird die Selbſtthätigkeit, welche die Wiſſenſchaftslehre begreift, wirklich in Bewegung geſetzt, und damit werden die Bedingungen pädagogiſch erfüllt, aus denen die Selbſterkenntniß des Ich oder die Wiſſenſchaftslehre von ſelbſt einleuchtet. Nur durch eine ſolche planmäßige und mit den ächten Elementen des Geiſtes vertraute Erziehung kann die Wiſſenſchaftslehre ins Leben eingeführt und das Zeitalter der „Vernunftwiſſenſchaft und Vernunftkunſt" zum Durchbruch gebracht werden. Was das Verſtändniß der Wiſſenſchaftslehre in dem Bewußtſein des Zeitalters hindert, ja unmöglich macht, iſt eine ſolche dem Weſen des Ich entfrem-

dete und verbildete Denk- und Empfindungsweise, die nur durch eine gründlich reformirte und auf das richtige Ziel hingelenkte Erziehung aus dem Wege geräumt werden kann. Die Idee dieser neuen Erziehung ist eine Frucht der Wissenschaftslehre; die Herrschaft der letzteren wird die reifste Frucht der in das Leben eingedrungenen und praktisch gewordenen Erziehung sein. Man kann den menschlichen Geist erst richtig erziehen, wenn man ihn richtig versteht, wenn man seine wahren Elemente und Grundfactoren erkennt. Diese Erkenntniß will die Wissenschaftslehre sein; daher ist es natürlich, daß aus ihr eine neue Fassung der Erziehungsaufgabe und -methode hervorgeht.

### 3. Anschauung und Sprache (Lesen und Schreiben).

Die zu erziehende Anschauung braucht dem Zöglinge nicht künstlich angebildet zu werden, denn sie lebt in der geistigen Menschennatur und ist deren eigentlicher Factor; daher besteht die Aufgabe der Erziehung auch nur darin, die Anschauung zweckmäßig und richtig zu leiten. In diesem Punkte findet Fichte den Grundfehler der bisherigen Erziehung; statt den Geist des Zöglings in der Anschauung haften und einwurzeln zu lassen, hat sie ihn gleich von vornherein der Anschauung entrückt und damit das geistige Leben seiner Wirklichkeit entfremdet und in eine Schattenwelt leerer Worte und Begriffe versenkt. Die Anschauung ist Bewußtsein des eigenen Thuns; die erhellte und richtig geleitete Anschauung ist Selbstverständigung; Worte sind Mittel zur Verständigung mit anderen. Erst muß man über sich selbst verständigt sein, bevor man sich mit anderen wahrhaft verständigen kann. Wird das Wort nicht gebraucht als Zeichen einer erlebten Anschauung, so bezeichnet es überhaupt nichts wirklich Bekanntes, so hat es keinen lebendigen Inhalt, sondern ist leer, wie ein Schat-

ten, ſo wird durch den Gebrauch der Worte nur die Täuſchung erzeugt und befördert, als ob man wiſſe, was man in Wahrheit nicht weiß. Dann wirkt die Sprache nicht erleuchtend, ſondern verdunkelnd; ihr vorzeitiger Gebrauch entfremdet und entwöhnt uns der Anſchauung und ertödtet auf dieſe Weiſe das geiſtige Leben, ſtatt es zu wecken. Aus Worten, die man nicht verſteht, werden dann allgemeine und abſtracte Begriffe, die man noch weniger verſteht, und ſo treibt die falſche, der Anſchauung und deren Leitung unkundige Erziehung den Zögling von Schatten zu Schatten. Wie man bisher die Sprache als Erziehungsmittel gebraucht hat, mußte ſie verderblich wirken, denn ſie wurde nicht naturgemäß an die lebendige Anſchauung angeknüpft, ſondern durch Auswendiglernen dem Gedächtniſſe eingeprägt, und der Zögling gewöhnt zur „frühen Maulbraucherei", die nichts zur Selbſtverſtändigung beiträgt, dieſe vielmehr umgeht und nur die Fertigkeit giebt, den Tauſchhandel der Phraſen zu treiben. So brachte man eine Scheinreife hervor, die als Meiſterſtück der Erziehungskunſt angeſehen wurde, während im Kern das geiſtige Leben hohl und über ſich ſelbſt völlig im Unklaren blieb. Das Sprachvermögen ohne lebendige Anſchauung bilden, heißt das geiſtige Leben in der Sprache abtödten und den Zögling von Grund aus verpfuſchen. Was bei den Völkern todter Sprachen das Schickſal gemacht hat, das thut hier die blinde Erziehung und erntet dieſelben Früchte*).

Zum Sprachgebrauch gehört auch das Leſen und Schreiben. Fehlt jenem die lebendige Anſchauung, ſo bildet er nicht, ſondern dreſſirt; dann iſt auch das Leſen und Schreiben nur eine

*) Vgl. Patr. Dial. II. Nachgel. W. III Bd. S. 270. Reden. IX. S. W. III Abth. II Bd. S. 409. Aphorismen über Erziehung (1804). S. W. III Abth. III Bd. S. 354. Nr. 2.

fortgesetzte Sprachdressur, eine Fertigkeit ohne Bildung, eine mechanische Abrichtung, die das wahre Ziel der Menschenerziehung verfehlt und ihm völlig zuwiderläuft. Sobald die Erziehungskunst nicht weiß, worin die geistige Natur besteht und worum es sich in ihrer Bildung handelt, wird sie die Anschauung umgehen, das Sprechen, Lesen und Schreiben als Bildungsmittel überschätzen und eben deßhalb von Grund aus falsch anwenden. Sie wird den Geist, statt zu entwickeln, dressiren.

### 4. Pestalozzi's Erziehungssystem.

Nun ist freilich die Schwierigkeit groß, wie die Wissenschaftslehre mit ihrem Erziehungsplan Eingang finden soll in ein Zeitalter, das durch seine intellectuelle und moralische Verdorbenheit unvermögend ist, den Geist derselben zu fassen. Dieselbe Verdorbenheit, die des Heilmittels bedarf, ist eben darum, weil sie diese Verdorbenheit ist, desselben unfähig. Hier bewegt sich die Wissenschaftslehre mit ihrer pädagogischen Absicht in einem offenbaren Cirkel; sie müßte das Zeitalter schon ergriffen haben, um es ergreifen zu können; es ist nicht abzusehen, wie sie ihm beikommen und die Kluft ausfüllen soll, die sie von dem herrschenden Bildungszustande trennt. Das Zeitalter müßte für die Wissenschaftslehre schon erzogen sein, um von ihr erzogen zu werden; es müßte sich ein Glied finden lassen, an welches die Wissenschaftslehre von sich aus anknüpfen kann: ein Glied, worin sich der fruchtbare Keim und die Anlage einer neuen Volkserziehung schon lebendig bethätigt.

Die deutsche Philosophie hat durch ihre tiefe Geisteserkenntniß das Princip lebendiger Selbstanschauung vorbereitet in Leibniz und entdeckt in Kant. Die Erziehung hätte sich diesem Principe gemäß längst umgestalten, die Geistesentwicklung zu ihrer

Aufgabe machen, die Anſchauung zu deren Richtſchnur nehmen müſſen, wenn nicht ein anderes Syſtem die Herrſchaft gewonnen und der Welt eingeredet hätte, daß der Geiſt von Natur leer und völlig abhängig ſei von gegebenen Eindrücken. Die locke'ſche Philoſophie trägt die erſte Schuld jener intellectuellen Verdorbenheit, die das Zeitalter unfähig macht, der Richtung der Wiſſenſchaftslehre zu folgen. Daher iſt es nicht zu erwarten, daß das erſte praktiſch thätige Glied einer neuen Volkserziehung von der Philoſophie unmittelbar herkommt.

Der geforderte Anknüpfungspunkt iſt in der That vorhanden und wirkſam, ohne die Stütze eines philoſophiſchen Syſtems oder einer philoſophiſchen Schule. Die Kunſt, die Anſchauung der Zöglinge zu leiten, liegt in ihrem Grundriſſe vor und wird ſchon fleißig getrieben. Die neue Erziehung iſt ins Leben getreten durch Johann Heinrich Peſtalozzi. In dem richtig gefaßten Grundgedanken Peſtalozzi's liegt dem Keime nach das ganze Syſtem der neuen zur Umbildung der Nation berufenen Erziehung. „Peſtalozzi's Gedanke iſt unendlich mehr und unendlich größer, denn Peſtalozzi ſelbſt, wie denn jedes wahrhaft genialiſchen Gedankens Verhältniß zu ſeinem ſcheinbaren Urheber daſſelbe iſt. Nicht er hat dieſen Gedanken gedacht, ſondern in ihm hat die ewige Vernunft ihn gedacht, und der Gedanke hat gemacht und wird fortmachen den Mann. An der Geſchichte und Enthüllung dieſes Gedankens, wie ſie mit einer für ſich ſelbſt zeugenden Wahrheit und mit einer kindlich reinen Unbefangenheit in Peſtalozzi's Schriften vorliegt, könnte man, daß eine Wahrheit, die den Menſchen einmal ergriffen, ohne Wiſſen oder eigenes Zuthun des Menſchen ſich in ihm fortgeſtalte und trotz der allermächtigſten Hinderniſſe dennoch zuletzt durchbreche zu Licht und Klarheit, in ſinnlicher Deutlichkeit darlegen." Er ſuchte

ein Hülfsmittel für das arme verwahrloſte Volk und fand mehr, als er ſuchte: er fand das einzige Heilmittel für die geſammte Menſchheit. „In dieſer Bedeutung, nicht als intellectuelle Erziehung nur des armen gedrückten Volkes, ſondern als die abſolut unerläßliche Elementarerziehung der ganzen künftigen Generation und aller Generationen von nun an muß man den peſtalozzi'ſchen Gedanken faſſen, um ihn richtig zu verſtehen und ganz zu würdigen*)." „An ihm," ſagt Fichte in den Reden, „hätte ich ebenſo gut, wie an Luther, die Grundzüge des deutſchen Gemüths darlegen und den erfreuenden Beweis führen können, daß dieſes Gemüth in ſeiner ganzen wunderwirkenden Kraft in dem Umkreiſe der deutſchen Zunge noch bis auf dieſen Tag walte. Auch er hat ein mühevolles Leben hindurch im Kampfe mit allen möglichen Hinderniſſen, von innen mit eigener hartnäckiger Unklarheit und Unbeholfenheit, und ſelbſt höchſt ſpärlich ausgeſtattet mit den gewöhnlichſten Hülfsmitteln der gelehrten Erziehung, äußerlich mit anhaltender Verkennung, gerungen nach einem bloß geahnten, ihm ſelbſt durchaus unbewußten Ziele, aufrecht gehalten und getrieben durch einen unverſiegbaren und allmächtigen und deutſchen Trieb, die Liebe zu dem armen verwahrloſten Volke. Dieſe Liebe hatte ihn, ebenſo wie Luther, nur in einer anderen und ſeiner Zeit angemeſſenen Beziehung, zu ihrem Werkzeuge gemacht und war das Leben geworden in ſeinem Leben, ſie war der ihm ſelbſt unbekannte feſte und unmittelbare Leitfaden dieſes ſeines Lebens, der es hindurchführte durch alle ihn umgebende Nacht, und der den Abend deſſelben krönte mit ſeiner wahrhaft geiſtigen Erfindung, die weit mehr leiſtete, denn er je mit ſeinen kühnſten Wünſchen begehrt hatte. Er wollte bloß dem Volke helfen, aber ſeine Erfindung, in ihrer ganzen Ausdehnung ge-

*) Patr. Dialog. N. W. III Bd. S. 267—268.

nommen, hebt das Volk, hebt allen Unterschied zwischen diesem und einem gebildeten Stande auf, giebt statt der gesuchten Volkserziehung Nationalerziehung, und hätte wohl das Vermögen, den Völkern und dem ganzen Menschengeschlechte aus der Tiefe seines dermaligen Elends emporzuhelfen. Dieser sein Grundbegriff steht in seinen Schriften mit vollkommener Klarheit und unverkennbarer Bestimmtheit da*)."

### 5. Fichte und Pestalozzi.

Das Abc der Empfindung, Anschauung und Kunst.

Fichte knüpft daher seinen Erziehungsplan an Pestalozzi's bereits praktisch gewordene Erziehungsart dergestalt an, daß er den Grundgedanken der letzteren in seiner ganzen Tragweite erfassen und folgerichtig ausbilden will. Pestalozzi's Erziehungssystem gilt ihm als Vorschule zu jener menschlichen Selbsterkenntniß und Weltanschauung, welche die Wissenschaftslehre giebt, als die nationale Propädeutik für das Zeitalter der Vernunftwissenschaft und Vernunftkunst. Was er an diesem System mangelhaft findet, liegt nicht im Princip, sondern in der Ausführung, und folgt aus der wohlgemeinten, aber beschränkten Absicht, die Pestalozzi bei seiner Erziehungsreform zunächst im Sinn hatte. Er wollte das arme verwahrloste Volk auf pädagogischem Wege retten. Diese Absicht verengt den Charakter seiner Erziehung und nöthigt sie, ihr Werk zu beschleunigen und dem praktischen Nutzen unterwürfig zu machen. Daher wird auf gewisse brauchbare Fertigkeiten ein übergroßes Gewicht gelegt und im Widerspruch mit dem eigentlichen Grundgedanken, der die methodische Leitung der Anschauung bezweckt, die Gedächtnißübung durch Auswendigler-

*) Reden an die deutsche Nation. IX. S. W. III Abth. II Bd. S. 402—403.

nen, das Leſen und Schreiben überſchätzt und verfrüht. In allen dieſen Stücken bedarf das Syſtem gewiſſer Berichtigungen, die ſich von ſelbſt ergeben aus der Erweiterung ſeiner urſprünglichen Abſicht. Der Grundgedanke enthält die allein richtigen Bedingungen nicht bloß zur Volksbildung im engen Sinn des Worts, ſondern zur Menſchenbildung im weiteſten Sinne; er gilt für alle Volksclaſſen ohne Unterſchied und begründet daher ein Syſtem der Nationalerziehung, welches nicht mehr an die Schranke und darum auch nicht mehr an jene pädagogiſch-utiliſtiſchen Rückſichten gebunden iſt, welche der Druck der Schranke, ihm auflegt*).

Es iſt ganz richtig, daß Peſtalozzi die Einführung in die unmittelbare Anſchauung als den erſten Schritt der Erziehung betrachtet, aber er hätte zum erſten Object dieſer Anſchauung nicht die räumlichen Dinge, auch nicht (wie er es in ſeinem „Buch für Mütter" thut) den Körper des Kindes nehmen ſollen, denn der Körper des Kindes iſt nicht das Kind ſelbſt; auch ſollte unter den Mitteln, dem Zöglinge von dunkeln zu klaren Begriffen zu verhelfen, nicht das Medium der Worte oder der Schall als das erſte gelten. Das alles ſind Mißgriffe, die nicht der Grundgedanke ſeines Syſtems verſchuldet, ſondern jene utiliſtiſche Nebenrückſicht, nämlich die proviſoriſche Sorgfalt für das Volk, veranlaßt hat.

Der unmittelbare Gegenſtand unſerer Anſchauung iſt unſere eigene Thätigkeit, deren elementarſte Form nicht die willkürliche Erzeugung oder Conſtruction, ſondern die unwillkürliche Empfindung oder das Gefühl unſerer Bedürfniſſe und Eindrücke ausmacht. Hier finden wir daher den erſten Gegenſtand unmittel-

*) Ebendaſ. Rede IX. S. 404 flgd. Vgl. damit Patr. Dialoge. II. S. 268 u. 269.

barer Anſchauung. Das Klarmachen der Gefühle, das deutliche Erfaſſen deſſen, was eigentlich empfunden wird, iſt daher naturgemäß das erſte Bedürfniß unſerer Selbſtanſchauung und deshalb die erſte Aufgabe einer auf die Leitung derſelben bedachten Erziehung. Das erſte Mittel der Selbſtbeſinnung iſt der Ausdruck der Empfindung, das Ausſprechen der Bedürfniſſe; das Kind lerne zuerſt ausſprechen, was es wirklich empfindet, es lerne dieſe Empfindungen genau unterſcheiden, auf ſeine Gefühle merken und auf dieſe Weiſe zugleich ſich ſelbſt als ein beſonnenes, freies Ich davon abſondern. Die Elemente dieſer erſten Anſchauung geben „das Abc der Empfindung" („der Beſinnung auf die Nichtfreiheit"). Das iſt die wahre und erſte Grundlage alles Unterrichts, der eigentliche Inhalt eines Buchs für Mütter*).

Der zweite Gegenſtand der Anſchauung ſind die äußeren Objecte, die räumlichen Dinge, Geſtalten und Figuren. Der Zögling lerne, dieſe Objecte nachbilden, ihre Bilder entwerfen oder vermöge der Einbildungskraft in allen Theilen wiedererzeugen durch die freie That der Conſtruction. Er werde ſich dieſes ſeines Thuns bewußt und dadurch eingeführt in die unmittelbare Anſchauung der Größen- und Maßverhältniſſe („das Abc der Anſchauung"). Iſt ihm das Object völlig bekannt und durchſichtig, ſo darf ihm geſagt werden, wie es heißt; erſt dann iſt das Wortzeichen am richtigen pädagogiſchen Ort, nicht früher. Der Weg der Anſchauung geht von den Objecten und Bildern zu den Worten und Begriffen; der umgekehrte Weg führt in die Schatten- und Nebelwelt und verleitet zur „frühen Maulbrauchereі" **).

*) Reden an die deutſche Nation. IX. S. 406—409. Patr. Dialog. II. S. 270.

**) Reden. IX. S. 409 flgd.

Das Dritte ist die freie Bewegung des Körpers, die Uebung der körperlichen Kraft, „das körperliche Können", die leibliche Kunstfertigkeit, „das Gewißmachen von Hand und Fuß", welches ebenfalls durch eine richtige und planvolle Leitung stufenmäßig entwickelt werden und mit der geistigen Ausbildung Hand in Hand gehend fortschreiten will. Diesen Theil der Elementarerziehung, den Pestalozzi zwar angeregt, aber nicht methodisch dargethan hat, nennt Fichte „das Abc der Kunst". Die Anleitung des Zöglings, zuerst seine Empfindungen, dann seine Anschauungen sich klar zu machen und seinen Körper kunstfertig zu bilden, macht den ersten Haupttheil der neuen deutschen Nationalerziehung *).

6. Die sittliche Erziehung. Der Erziehungsstaat.

Der zweite Haupttheil umfaßt die bürgerliche und religiöse Erziehung. Ist der Zögling in der Anschauung einmal einheimisch und festgewurzelt, so braucht er seine Welt nicht zu verändern, sondern nur zu steigern, und die Erziehung hat nichts anderes zu thun, als ihn auf diesem Wege richtig und planmäßig zu leiten **). In der Natur des Ich ist der normale und nothwendige Entwicklungsgang angelegt; die Wissenschaftslehre hat gezeigt, wie das Wesen des Ich in der Selbstanschauung besteht, wie sich diese stufenmäßig erhebt und mit jedem Schritte erweitert und vertieft. Immer umfassender und heller wird der Erleuchtungskreis unserer Selbstanschauung, bis sie zuletzt den tiefsten Grund ihres eigenen Wesens durchdringt und sich erfaßt als eine (unmittelbare) Erscheinungsform des göttlichen Lebens. Die falsche Erziehung entfremdet das Ich seiner Natur und bringt es

*) Ebendas. Rede IX. S. 410 flgd. X. S. 411.

**) Ebendaselbst. X. S. 412.

aus dem Wege lebendiger Selbſtanſchauung in die Schattenwelt todter Begriffe; die richtige Erziehung macht, daß es jenen normalen und naturgemäßen Weg ergreift und unter ihrer Leitung feſthält, bis ihm ſeine wahre Natur zur zweiten Natur geworden und es jetzt unmöglich iſt, die eingelebte Richtung je zu verlaſſen. Die in dem Ich begründete und durch die Selbſtanſchauung fortſchreitende Entwicklung zu erkennen, war die Aufgabe der Wiſſenſchaftslehre. Dieſe Richtung zur pädagogiſchen Richtſchnur zu machen, iſt die ganze Aufgabe und Kunſt der fichte'ſchen Erziehungslehre. So genau und innig iſt der Zuſammenhang zwiſchen Fichte's Wiſſenſchaftslehre und ſeinem Plan einer neuen Erziehung, die darum auch nicht auf einen beſonderen Stand, ſondern auf das Ich als ſolches gerichtet iſt und, angewendet auf das deutſche Volk (dieſes Ich unter den Völkern), eine nationale Geltung in uneingeſchränktem Sinne des Worts beanſprucht*).

Zur Sittlichkeit erziehen, heißt den ſittlichen Grundtrieb zur Anſchauung und zur Geltung bringen, damit er die bewußte und herrſchende Triebfeder der Handlungen werde. Nun iſt die einfachſte und reinſte Geſtalt des Sittlichen der „Trieb nach Achtung", der nur befriedigt werden kann, indem man Achtungswürdiges hervorbringt. Was aus ſelbſtſüchtiger Begierde geſchieht, iſt verächtlich und wird nicht etwa beſſer dadurch, daß die Thätigkeit intellectueller Art iſt. Achtungswürdig iſt allein die Ueberwindung der Selbſtſucht (die Selbſtbeherrſchung und Selbſtverleugnung). Auf dieſen Punkt richte ſich daher die ſittliche Erziehung; ſie gewöhne den Zögling an eine geſetzmäßige Unterordnung, aus welcher die freiwillige Hingebung hervorgeht. Die Unterwerfung unter das Geſetz iſt nothwendig und verdient keine

*) Vgl. Aphorismen über Erziehung. (1804.) S. W. III Abth. III Bd. S. 353.

beſondere Anerkennung; erſt die freiwillige Hingebung oder Aufopferung iſt anerkennenswerth und verdienſtlich; erſt die Aufopferung darf belohnt werden, aber ſie darf keinen anderen Lohn haben und begehren als ſich ſelbſt; ſie ſei der Lohn der geſetzmäßigen Unterwerfung; nur wer dem Geſetze vollkommen gehorcht hat, ſoll das Verdienſt aufopfernder Handlungen erwerben dürfen, nur ein ſolcher iſt der Aufopferung fähig und würdig *).

Es giebt nur ein Geſetz, dem unbedingt zu gehorchen, den ſittlichen Trieb entwickelt, und es giebt nur einen Gegenſtand, für den ſich aufzuopfern, den ſittlichen Trieb befriedigt: das iſt das Ganze oder der ſittliche Geſammtzweck der Menſchheit. Es giebt nur eine Art, dieſen Geſammtzweck in lebendiger Anſchauung darzuſtellen: das iſt die ſittliche Gemeinſchaft. Daher iſt es nothwendig, daß die Zöglinge ein pädagogiſch geordnetes Gemeinweſen bilden, in welchem jeder als Glied eines Ganzen ſich fühlen, den Geſetzen deſſelben gehorchen, für die Geſammtzwecke arbeiten und auf dieſe Weiſe reifen kann zur Erfüllung nationaler und weltbürgerlicher Pflichten.

Der Trieb nach Achtung, der die Grundform alles ſittlichen Triebes und das Element aller ſittlichen Entwicklung ausmacht, erzeugt in dem Kinde das Streben geachtet zu werden; es ſucht die Zufriedenheit der Eltern, die Achtung der Erwachſenen. In dem Maße, als der Zögling ſich geachtet ſieht, achtet er ſich ſelbſt. Unwillkürlich macht er das erwachſene Geſchlecht, das er vorfindet, zu ſeinem Vorbilde. Das Kind will werden, wie die Erwachſenen. In der Nachahmung, die daraus nothwendig hervorgeht, liegt für den ſittlichen Trieb die Gefahr einer großen und grundſchädlichen Verirrung, der eine richtige Erziehung bei Zeiten vorbeugen muß. Iſt das erwachſene Geſchlecht verdorben, ſo muß das nachwachſende Geſchlecht, indem es jenes ſein Vorbild

*) Reden an die deutſche Nation. X. S. 414—419.

zu übertreffen ſucht, nothwendig noch verdorbener werden. „Der Menſch," ſagt Fichte, „lebt ſich zum Sünder, und das bisherige menſchliche Leben war in der Regel eine im ſteigenden Fortſchritte begriffene Entwicklung der Sündhaftigkeit." So iſt jenes Zeitalter „vollendeter Sündhaftigkeit" gekommen, welches abgethan werden ſoll durch eine von Grund aus neue Erziehung. Hier giebt es kein anderes Mittel, als daß dieſe Erziehung ihre Zöglinge aus dem „verpeſtenden Dunſtkreiſe" entfernt und einen reineren Aufenthalt für ſie errichtet. „Wir müſſen ſie in die Geſellſchaft von Männern bringen, die durch anhaltende Uebung und Gewöhnung wenigſtens die Fertigkeit ſich erworben haben, ſich zu beſinnen, daß Kinder ſie beobachten, und das Vermögen, wenigſtens ſo lange ſich zuſammenzunehmen, und die Kenntniß, wie man vor Kindern erſcheinen muß; wir müſſen aus dieſer Geſellſchaft in die unſrige ſie nicht eher wieder zurücklaſſen, bis ſie unſer ganzes Verderben gehörig verabſcheuen gelernt haben und vor aller Anſteckung dadurch völlig geſichert ſind*)."

Die Aufgabe der neuen Nationalerziehung fordert demnach einen abgeſonderten und geſchloſſenen Erziehungsſtaat, der in ſeinen Zöglingen die beiden Geſchlechter, und in deren Ausbildung Lernen und Arbeiten vereinigt. Zur perſönlichen Selbſtſtändigkeit gehört auch die ökonomiſche, die durch Arbeit gewonnen wird. Die Erziehung zur Arbeit iſt daher ein nothwendiger nationalpädagogiſcher Zweck. Es iſt der allererſte Grundſatz der Ehre, daß jeder den eigenen Lebensunterhalt auch der eigenen Arbeit und nicht etwa den ſervilen Künſten des Kriechens und Schmeichelns verdanke. Darum ſoll jeder arbeiten lernen. Die Nationalerziehung begreift deßhalb auch die wirthſchaftliche Erziehung in ſich, und der Erziehungsſtaat bildet zugleich ein ökonomiſches

*) Ebendaſelbſt. Rede. X. S. 421—422.

Gemeinweſen, zu deſſen Erhaltung die Zöglinge durch ihre Arbeit beitragen. Dabei ſoll die Arbeit nicht etwa als todtes Werk betrieben werden, ſondern ſelbſt als erziehendes Element wirken, als ein wichtiger Factor in der Ausbildung und Entwicklung der menſchlichen Selbſtthätigkeit. Derſelbe Grundſatz, der für das Lernen gilt, leite auch das Arbeiten. Wie die Objecte der Erkenntniß, ſollen auch die des praktiſchen Gebrauchs ſo viel als möglich ſelbſt erzeugt werden: jenes geſchieht durch die intellectuelle Arbeit, dieſes durch die mechaniſche (Arbeit im engeren Sinn). Was von allen pädagogiſch zu leitenden Handlungen gilt, gelte auch von der mechaniſchen Arbeit: ſie werde zu einem Gegenſtande lebendiger Anſchauung, zu einem verſtändigen, von der Intelligenz erleuchteten Thun. Erſt dadurch wirkt die Arbeit erziehend und bildend; ſie bildet nicht bloß das mechaniſche Können, ſondern die Anſchauung und damit das Ich: ſo erfüllt ſie den pädagogiſchen Zweck und macht den Zögling ſelbſtändig nicht bloß in ökonomiſcher, ſondern zugleich in intellectueller Hinſicht, ſie bildet und entwickelt die ganze Perſon. Die beiden Hauptarten der zu erziehenden Arbeit ſind die Production und Fabrikation: die Ausübung des Acker- und Gartenbaues, der Viehzucht und derjenigen Handwerke, deren man in dieſem kleinen Erziehungsſtaate bedarf. Auf dieſe Weiſe macht die Nationalerziehung ihre Zöglinge zugleich tüchtig für die öffentlichen Arbeitszwecke des Staats: ſie erzieht tüchtige Arbeiter, wie ſie das nationale Gemeinweſen braucht. Um ſich zu erhalten, braucht die Nation den Arbeitsſtand; um fortzuſchreiten, braucht ſie den Lehrſtand. Auch die Gelehrten müſſen, wie die Arbeiter, durch die Nationalerziehung hindurchgegangen ſein; beide empfangen als Zöglinge dieſelbe Elementarbildung und gehen erſt von da an getrennte Wege, wo die mechaniſche Arbeit als beſonderer Erziehungszweig

auftritt. Hier fordert der künftige Gelehrtenberuf eine andere Art der Beſchäftigung und Zeiterfüllung. Welche Zöglinge für dieſen Beruf taugen und darum von der mechaniſchen Arbeit abzuſondern ſind, entſcheidet die Nationalerziehung lediglich nach der Beſchaffenheit und dem Grade der Begabung*).

## II.

## Die Ausführung des Plans.

### 1. Die Mittel der Ausführung.

Der neue Erziehungsplan iſt in ſeinem Grundriß entworfen. Auf ihm ſteht die Rettung der Nation, auf ihm allein. Daher kann nicht mehr die Nothwendigkeit ſeiner Ausführung, ſondern nur deren Art und Weiſe in Frage kommen. Die bisherige Erziehung war entweder Privatſache, oder ſo weit ſie volksthümlich war, lag ſie in den Händen der Kirche, die das Erziehungsgeſchäft in den katholiſchen Ländern aus eigener Machtvollkommenheit, in den proteſtantiſchen im Auftrage der Staatsgewalt ausübte. So blieben die Elemente der Volksbildung beſchränkt auf ein „bischen Chriſtenthum", Leſen und, wenn es hoch kam, Schreiben; und das Ziel der Gelehrtenbildung hatte vorzugsweiſe die Geiſtlichen im Auge als die künftigen Volkslehrer. Die Volksſchulen, wie die Gelehrtenſchulen, waren ſo verfaßt, daß eine wirkliche Volksbildung daraus unmöglich hervorgehen konnte. Um dieſe in's Leben zu rufen und den entworfenen neuen Plan auszuführen, muß der Staat ſelbſt die Sorge für die Erziehung übernehmen. An die Stelle der Privaterziehung und der kirchlich geleiteten Volksſchule tritt die öffentliche Erziehung, welche der Staat ordnet, und die ausnahmslos gilt für alle.

Es iſt nicht zu fürchten, daß die Koſten einer ſolchen Erzie-

*) Ebendaſelbſt. Reden. X. S. 422—427.

hung einen zu großen Aufwand der Staatsmittel verursachen. Im Gegentheil, was der Staat für die Erziehung verwendet, wird er auf anderen Gebieten mit tausendfältigen Zinsen wiedereinbringen. Es giebt auch, finanziell betrachtet, kein besseres Geschäft als die Nationalerziehung, keinen größeren Nationalreichthum als die Volksbildung. Die öffentliche, richtig angelegte und geleitete Erziehung liefert dem Staat geschulte Soldaten, tüchtige Arbeiter, ehrenhafte Bürger. Er wird keine Arme zu ernähren, weniger Verbrecher zu strafen und zu bewachen und seine Vertheidigung, wie seine wirthschaftlichen Interessen auf das Beste besorgt haben. Nichts bezahlt der Staat theurer, als den Mangel guter Bürger; nichts ist ihm einträglicher als eine Erziehung, die gute Bürger hervorbringt. Darum ist die öffentliche Erziehung unmittelbarer Staatszweck, den zu erfüllen, der Staat selbst sein Zwangsrecht brauchen darf. Zwingt er zum Kriegsdienst, warum soll er nicht auch zur Erziehung zwingen dürfen?

Wenn erst ein deutscher Staat diese wichtigste seiner Pflichten begriffen hat und zur Lösung der Aufgabe Hand ans Werk legt, so werden andere deutsche Staaten folgen, und es wird bald ein Wetteifer entstehen, der nie ein besseres Ziel gehabt hat. Gerade die Vielheit unserer Staaten bringt es mit sich, daß einer dem anderen den Rang abzulaufen sucht, und es giebt keine Sache, der ein solcher Wettstreit vortheilhafter sein könnte, als die Aufgabe der Nationalerziehung. Sollten aber die Staaten diese Sache in Stich lassen, so muß man hoffen, daß große Gutsbesitzer oder Städte aus eigenen Mitteln den Versuch machen und angehende Gelehrte sich finden werden, die mit Freuden in den Dienst einer solchen Erziehungsanstalt treten. Es wird an Zöglingen nicht fehlen. Sollten die Eltern ihre Kinder

dazu nicht hergeben wollen, so nehme man die armen, verwaisten, ausgestoßenen Kinder und halte sich an Lehrer der pestalozzi'schen Schule *).

### 2. Einigkeit in deutscher Gesinnung.

Der Versuch muß gemacht werden. Der Erfolg wird ihn rechtfertigen. Je umfassender und energischer er unternommen wird, um so eher wird das neue Geschlecht dasein, welches wir brauchen. Bis dahin können wir nichts Besseres thun, als innerlich dem neuen Bürgerthum uns annähern, uns in deutscher Gesinnung befestigen, den Charakter dieser Gesinnung pflegen, einig in dem, was der Zeit noththut, unerschütterlich fest in der Ueberzeugung, daß die deutsche Nation erhalten werden müsse und nur durch eine neue Erziehung erhalten werden könne. Diese Ueberzeugung werde durch nichts schwankend gemacht. Eine Menge Trugbilder sind dagegen im Umlauf und versuchen die Gemüther zu berücken.

Viele täuschen oder lassen sich damit täuschen, daß ja die deutsche Sprache und Literatur erhalten bleibe, auch wenn die Nation ihre politische Selbständigkeit einbüße. Was gilt denn eine Sprache, die ein Winkeldasein nothdürftig fortfristet? So lebt noch heute das Wendische fort. Was gilt eine Literatur, deren Sprache aufgehört hat zu regieren und darum auch aufgehört hat wahrhaft zu leben? Jeder vernünftige Schriftsteller will seine Gedanken zur Geltung und Herrschaft bringen; er will in seiner Weise regieren, er braucht deßhalb eine regierende Sprache, eine Sprache, in der regiert wird, die Sprache eines Volks, das einen selbständigen Staat ausmacht. Ohne die politische Selbständigkeit ihres Volks haben Sprache und Literatur ihre Würde

*) Ebendas. Rede XI. S. W. III Abth. II Bd. S. 428—444.

und damit ihren Werth verloren. Auch die Wiſſenſchaft will regieren und umgeſtaltend einwirken auf das Leben des Volks; ſie kann nichts ausrichten in einem politiſch gefallenen Volke, ſie kann den Verluſt politiſcher Selbſtändigkeit nicht erſetzen, da mit dieſer ihre eigene Lebensbedingung erloſchen iſt. Wie ſollen wir auf eine künftige deutſche Literatur rechnen dürfen, da wir ſchon jetzt keine mehr haben, da ſchon jetzt die Furcht vor dem fremden Gewaltherrſcher überall in deutſchen Landen ſo viele Gemüther erſchreckt vor einem vaterländiſchen Worte? Entweder hat dieſer Gewaltherrſcher Geiſtesgröße genug, um auch in dem beſiegten Volke die geiſtige Selbſtändigkeit und deren Pflege zu achten: dann iſt die Furcht vor ihm ungerecht; oder er iſt kleinlich geſinnt und haßt die deutſche Geiſtesart: dann iſt die Furcht vor ihm erbärmlich. „Soll denn nun wirklich, einem zu gefallen, dem damit gedient iſt, und ihnen zu gefallen, die ſich fürchten, das Menſchengeſchlecht herabgewürdigt werden und verſinken, und ſoll keinem, dem ſein Herz es gebietet, erlaubt ſein, ſie vor dem Verfalle zu warnen?" „Was wäre denn das Höchſte und Letzte, das für den unwillkommenen Warner daraus erfolgen könnte? Kennen ſie etwas Höheres, denn den Tod? Dieſer erwartet uns ohnedieß alle, und es haben von Anbeginn der Menſchheit an Edle um geringerer Angelegenheit willen — denn wo gab es jemals eine höhere als die gegenwärtige? — der Gefahr deſſelben getrotzt. Wer hat das Recht, zwiſchen ein Unternehmen, das auf dieſe Gefahr begonnen iſt, zu treten?" „Das Nächſte, was wir zu thun haben, iſt dies, daß wir uns Charakter anſchaffen und durch eigenes Nachdenken eine feſte Meinung bilden über unſere wahre Lage und das ſichere Mittel, dieſelbe zu verbeſſern*)."

*) Ebendaſelbſt. Rede XII. S. 444 — 459. (Vgl. mit der letzten Stelle II Buch dieſes Bandes, Cap. V. S. 320 flgd.)

### 3. Die politiſchen Trugbilder.

(Gleichgewicht, Welthandel, Univerſalmonarchie.)

Deutſch geſinnt oder von der nationalen Aufgabe des deutſchen Geiſtes erfüllt ſein, heißt zugleich einig ſein. Was die deutſche Einigkeit aufhebt oder ſtört, widerſtreitet auch der deutſchen Geſinnung und iſt in ſeiner Wurzel undeutſch und ausländiſchen Urſprungs. Es giebt gewiſſe Vorſtellungen, die ſelbſt mit dem Scheine politiſcher Grundſätze bekleidet ſind und ein großes Anſehen auch unter uns gewonnen haben, obwohl ſie dem deutſchen Geiſt und der deutſchen Einigkeit von Grund aus zuwiderlaufen. Es iſt zur Gründung und Pflege deutſcher Geſinnung ſehr wichtig, ſich dieſer Trugbilder bewußt zu werden und ihren undeutſchen Charakter zu durchſchauen. Dieſe Trugbilder verhalten ſich zur deutſchen Geſinnung, wie nach Bacon die Idole zu unſerem wahren und naturgemäßen Denken.

Die deutſche Einigkeit giebt die feſteſte Grundlage zu einer neuen politiſchen Ordnung der Dinge. Was bisher das europäiſche Staatenſyſtem regulirt oder vielmehr verwirrt hat, war der Gedanke des ſogenannten Gleichgewichts. Wären die deutſchen Völker in ihrem gemeinſchaftlichen Vaterlande in der Mitte Europas wahrhaft einig, ſo hätte das europäiſche Gleichgewicht ſeinen natürlichen, unverrückbaren Schwerpunkt, und es wäre nicht nöthig, ein künſtliches Gleichgewichtsſyſtem für die europäiſchen Machtverhältniſſe zu erfinden. Das künſtliche Gleichgewicht iſt der Urfeind der deutſchen Einigkeit, die eigentliche Urſache unſerer Zwieſpältigkeit und Trennung und alles daraus entſtandenen Elends, deſſen letzte Frucht der Verfall und politiſche Untergang der geſammten Nation iſt. Erſt iſt das chriſtliche Europa durch die Ländergier der Völker und den raubſüchtigen

Eifer nach gemeinschaftlicher Beute, die keiner dem anderen lassen und jeder dem anderen abjagen mochte, getheilt und in einen Zustand beständiger Welthändel und ungleicher Machtverhältnisse gebracht worden, deren Ausgleichung dann in jenem künstlichen Gleichgewichtssysteme vergeblicherweise gesucht wurde; dann hat dieses System auch die deutschen Völker, die ihrer Lage und ihren Interessen nach demselben fremd waren, durch ausländische Machinationen ergriffen und damit seinen Eingang in das Herz Europas gefunden. Die Deutschen sind nicht die Urheber, auch nicht die Theilnehmer der Gleichgewichtspolitik gewesen, sondern sie haben sich in das Netz derselben hineinziehen lassen und sind das Object, die Beute, das Opfer dieser Politik geworden. Jede Verrückung des Gleichgewichts muß jetzt in Deutschland ausgeglichen und die deutschen Staaten zu Zulagen gemacht werden zu den Hauptgewichten in der Wage des europäischen Gleichgewichts. „Wäre nur wenigstens Deutschland Eins geblieben, so hätte es auf sich selbst geruht im Mittelpunkte der gebildeten Welt, so wie die Sonne im Mittelpunkte der Welt; es hätte sich in Ruhe erhalten und durch sich seine nächste Umgebung und hätte durch sein bloßes Dasein allen das Gleichgewicht gegeben." Der Gedanke eines künstlich zu erhaltenden Gleichgewichts ist in seiner Nichtigkeit zu durchdringen. Es ist einzusehen, daß nicht bei ihm, sondern allein bei der Einigkeit der Deutschen unter sich selber das allgemeine Heil zu finden sei*).

Es liegt nicht im Interesse und in der Aufgabe der Deutschen, sich an beutegierigen und eroberungssüchtigen Welthändeln zu betheiligen. In diese verflochten, machen sie keine Beute, sondern werden dazu gemacht. Was von den Welthändeln gilt,

*) Reden an die deutsche Nation. XIII. S. W. III Abth. II Bd. S. 464, 65.

ebendaſſelbe gilt den Deutſchen gegenüber auch vom Welthandel. Sie ſollen ſich von beiden unabhängig erhalten. Ihre politiſche Selbſtändigkeit und Einigkeit fordert auch die ökonomiſche, die Handelsunabhängigkeit, die Schließung des deutſchen Handelsſtaates. Das iſt das zweite Mittel ihres Heils. Die Abhängigkeit vom Welthandel, die mercantile Verbindung mit England hat auch in den gegenwärtigen Kriegen uns zum Schaden gereicht; ſie hat den Vorwand geliefert, daß wir als Abkäufer bekriegt und als Marktplatz zu Grunde gerichtet werden*).

Am wenigſten aber ſollte der deutſche Geiſt ſich blenden laſſen durch das Trugbild des Cäſarismus und der „Univerſalmonarchie", welches, durch die Begebenheiten der Zeit begünſtigt, als politiſches Ideal vorgeſpiegelt und von vielen aus Thorheit oder knechtiſchem Sinne geglaubt wird. Eine Univerſalmonarchie muß alles centraliſiren und gleichförmig machen wollen; ſie vermiſcht und verreibt alle menſchliche Mannigfaltigkeit und erzeugt dadurch eine Abſtumpfung und Verflachung des geiſtigen Lebens, die um ſo verderblicher wirkt, je urſprünglicher die Anlagen und Keime der geiſtigen Natur ſind. Nichts verträgt ſich weniger mit der deutſchen Geiſtesart, als die Univerſalmonarchie. Sie iſt auch in ſich ſelbſt zweckwidrig; denn ſie kann nur durch Mittel erreicht werden, die am Ende ſie ſelbſt zerſtören. Die Kräfte, die ſie zu ihren Eroberungen braucht, müſſen von zwei Bedingungen getrieben werden, von der Verheerungsſucht und von der Raubſucht, von barbariſcher Rohheit und erbarmungsloſem, raffinirtem Eigennutz. Mit ſolchen Kräften kann man die Erde zwar ausplündern, verwüſten und zu einem dumpfen Chaos zerreiben, nimmermehr aber zu einer Univerſalmonarchie ordnen**).

*) Ebendaſelbſt. S. 465—67.

**) Ebendaſelbſt. S. 467—69.

In dieſen Urtheilen iſt Fichte ſich gleich geblieben. Die Gleichgewichtspolitik, der Welthandel und die Univerſalmonarchie ſind ihm ſtets als politiſche Grundübel erſchienen. Er verwirft ſie in den Reden an die deutſche Nation, wie früher in ſeinen Beiträgen über die franzöſiſche Revolution und in ſeiner Rechtslehre*).

Reinigen wir alſo unſere Geſinnung von allen jenen Trugbildern und Idolen. Unſere gegenwärtige Aufgabe iſt deutſch geſinnt ſein, in dieſer rein deutſchen Geſinnung zuſammenhalten und feſtſtehen. Mit den Waffen ſind wir beſiegt; ſeien und bleiben wir unbeſiegt in der Geſinnung! Wir kämpfen nicht mehr mit Waffen, ſondern mit Grundſätzen, Sitten, Charakter. In dieſem Kampfe werden wir ſiegen, wenn wir ſeine Waffen rein und unbefleckt erhalten. Dazu müſſen wir ablegen die angenommenen Untugenden, die der deutſchen Geſinnung widerſtreiten. Wir haben uns gewöhnt, fremde Sitten, die man „gute Lebensart" nennt, unſerer eigenen Weiſe, unſerer deutſchen Eigenthümlichkeit vorzuziehen. Seien wir, was wir ſind, ohne fremde Tünche; halten wir unſere Eigenthümlichkeit feſt, auf die Gefahr, dem Auslande lächerlich zu erſcheinen. Wir haben uns an innere Zwietracht gewöhnt und durch gegenſeitige Vorwürfe, Anklagen und Beſchuldigungen dem Auslande gezeigt, wie man uns ſchmähen kann. Dieſe Beſchuldigungen ſind ungerecht, denn unſer Unglück iſt nicht die Schuld einzelner, ſondern aller, nicht das Werk von Perſonen, ſondern ganzer Zeitalter; ſie ſind zugleich unklug, denn ſie entwürdigen uns vor dem Auslande und geben uns der Geringſchätzung deſſelben mit Recht Preis.

*) Ueber das Gleichgewicht und die Univerſalmonarchie vgl. Buch II. dieſes Bd. Cap. IX. S. 391—393; über den Welthandel vgl. Buch III. Cap. X. S. 648—652.

Die Unsitte der Schmähschriften soll aufhören. Machen wir uns zur Pflicht, keine zu lesen, so wird keine mehr geschrieben werden. Hüten wir uns endlich auch vor der indirecten Selbstschmähung. Wir schmähen uns indirect, indem wir dem Auslande schmeicheln. Auch die Lobpreisung der Gewalt, die uns beherrscht, auch die Bewunderung des „großen Genies", welches die Gewalt hat, ist unwürdig, selbst wenn sie aufrichtig ist. Der Maßstab, wonach sie die Größe schätzt, ist undeutsch. „Unser Maßstab der Größe bleibe der alte: daß groß sei nur dasjenige, was der Ideen, die immer nur Heil über die Völker bringen, fähig sei und von ihnen begeistert; über die lebenden Menschen aber laßt uns das Urtheil der richtenden Nachwelt überlassen*)."

### 4. Der Entschluß zur That.

Die sittliche Erneuerung und Wiedergeburt des deutschen Volkes war der Inhalt der Reden. Diese Aufgabe ist aus der Epoche des Zeitalters und den Geschicken der Nation gerechtfertigt. Es ist gezeigt, worin sie besteht; daß der deutsche Geist berufen und fähig ist, sie zu lösen; daß die Lösung eine neue Menschenbildung, eine gründlich umschaffende Nationalerziehung fordert, die den Gedanken Pestalozzi's aufnimmt, folgerichtig entwickelt, umfassend anwendet. Der Plan und die Mittel seiner Ausführung sind den Grundzügen nach dargethan. In ihm liegt der feste Vereinigungspunkt deutscher Gesinnung, der Halt deutscher Einigkeit, die Befreiung von allen Trugbildern, welche den geschichtlichen Gang des deutschen Volks in die Irre geführt und von fremden, feindseligen Bedingungen abhängig gemacht haben.

Jetzt handelt es sich darum, den deutschen Gedanken zur

*) Reden an die deutsche Nation. XIII. S. 470—476.

That zu machen, vor allem zur inwendigen That, zur lebendigen, unerschütterlich festen Gesinnung, die jeder aus freier Ueberzeugung fasse, die alle auf gleiche Weise durchdringe. Diese Gesinnungsthat ist das Erste und kann sofort geschehen. Die Entschließung ist leicht, denn was sie hindert, kann nur Selbsttäuschung sein, und die Zeiten der Selbsttäuschung sind vorüber. Nachdem die bisherigen Zustände zu Grunde gerichtet und durch eigene Schuld gefallen sind, ist es unmöglich, den Wahn, der sie erhalten möchte, fortzusetzen.

Wir haben zu wählen zwischen einem erniedrigten Dasein und dem sicheren Untergange auf der einen Seite und einer ehrenvollen Fortdauer, die zu glorreicher Wiederherstellung führt, auf der anderen. Wer aus lebendiger Einsicht zuerst den Entschluß zur nationalen Erneuerung ergreift, hat die Pflicht, die anderen aufzufordern, denselben Entschluß zu fassen. Diese Pflicht wollen die Reden erfüllt haben.

Die Aufforderung geht an alle, an Jugend und Alter, an Geschäftsmänner und Denker, an Fürsten und Volk. Die Jünglinge sollen durch die klare Einsicht ihre Einbildungskraft läutern, das Alter seine Selbstsucht; die Uneigennützigen sollen die Jugend berathen, die Eigennützigen wenigstens das Werk der Erneuerung nicht stören; die Geschäftsmänner sollen sich durch das, was sie das praktische Leben nennen, nicht verengen und gegen die Denker einnehmen lassen, die ihrerseits nicht vergessen mögen, daß die Ideen die Probe des Lebens zu bestehen haben; die Fürsten werden ihren Beruf, der sie zur Leitung der Völker erhebt, am besten erfüllen, wenn sie auf dem Wege der Erneuerung die Ersten sind in Gesinnung und That.

Die Aufforderung geschieht im Namen aller. In ihr redet die Stimme der Vorfahren und der Nachkommen; in ihr verei-

nigt ſich der deutſche Genius mit dem des Auslandes zu derſelben Mahnung. Die alten Deutſchen, unſere früheren Vorfahren, haben umſonſt das alte Römerthum mit leiblichen Waffen beſiegt, wenn wir jetzt das neue Römerthum nicht mit den Waffen des Geiſtes beſiegen, den einzigen, die uns geblieben ſind. Die proteſtantiſchen Glaubenskämpfer, unſere ſpäteren Vorfahren, haben umſonſt für die Glaubensfreiheit und die Herrſchaft des Geiſtes geſtritten, wenn wir dieſen ſchwererkämpften Geiſt jetzt zu Grunde gehen laſſen und nicht alles thun, ihn zu erhalten und in die ihm beſtimmte Weltherrſchaft einzuſetzen. Unſere Nachkommen werden umſonſt leben; ſie werden eine Geſchichte haben, welche der Sieger macht, wenn wir nicht dafür ſorgen, daß ſich unſer geiſtiges Leben an Haupt und Gliedern erneut. Geiſtiger Erneuerung bedarf die Menſchheit; ſie erwartet ſie von den Deutſchen.

„Die alte Welt mit ihrer Herrlichkeit und Größe, ſo wie mit ihren Mängeln, iſt verſunken durch die eigene Unwürde und durch die Gewalt eurer Väter. Iſt in dem, was in dieſen Reden dargelegt worden, Wahrheit, ſo ſeid unter allen neueren Völkern ihr es, in denen der Keim der menſchlichen Vervollkommnung am entſchiedenſten liegt, und denen der Vorſchritt in der Entwicklung derſelben aufgetragen iſt. Geht ihr in dieſer eurer Weſenheit zu Grunde, ſo geht mit euch zugleich alle Hoffnung des geſammten Menſchengeſchlechts auf Rettung aus der Tiefe ſeiner Uebel zu Grunde.“ „Es iſt daher kein Ausweg: wenn ihr verſinkt, ſo verſinkt die ganze Menſchheit mit, ohne Hoffnung einer möglichen Wiederherſtellung*).“

*) Ebendaſelbſt. Rede XIV. S. 481—499. (Vgl. mit dem Schluß II Buch dieſ. Bd. Cap. V. S. 321. 322.)

# Neuntes Capitel.

## Der Univerſitätsplan.

Zu wiederholten malen haben wir in der Entwicklung der fichte'ſchen Lehre darauf hingewieſen, welche Bedeutung ſie der Aufgabe und dem Berufe des Gelehrten zuſchreibt; wie es der Gelehrte ſein ſoll, der die Bedingungen, welche den Geiſt des vorhandenen Zeitalters ausmachen, auf das Klarſte begreift und die Bildung des künftigen erzieht, wie ſich dieſer Beruf in dem Gelehrten verkörpern und den ſittlichen Charakter deſſelben bedingen ſoll. Ich erinnere an die jenaiſchen Vorleſungen über die Beſtimmung —, an die erlanger über das Weſen des Gelehrten, vor allem an die hierhergehörigen Abſchnitte der Sitten- und Pflichtenlehre*).

Die Erziehung der Welt durch den Gelehrten iſt aber ſelbſt bedingt durch die Erziehung zum Gelehrten, die einen wichtigen Beſtandtheil und den höchſten der Nationalerziehung ausmacht. In den Reden an die deutſche Nation hat Fichte die Grundlinien ſeines neuen Erziehungsplanes entwickelt; er hat bezeichnet, bis zu welchem Punkte an der elementaren Grundlage derſelben auch die Erziehung zum Gelehrten theilnimmt, aber er hat hier die eigentliche Anwendung auf die ſpecifiſche Gelehrtenerziehung offen ge-

*) Vgl. oben III Buch dieſes Bd. Cap. XVI. S. 761—770.

laſſen. Es handelt ſich bei der letzteren um die Aufgabe der niederen Gelehrtenſchule und der Univerſität, alſo um die Frage, welche Richtſchnur die von Fichte entworfene Nationalerziehung der Univerſität vorſchreibt, welche Umbildung dieſer ihrer höchſten Lehranſtalt ſie fordert. In dieſem Punkte begegnete die nationalpädagogiſche Frage dem damals angeregten und zur Ausführung beſtimmten Plane einer in der preußiſchen Hauptſtadt neu zu gründenden Univerſität. Auch Fichte war in dieſer Sache um ſeinen Rath gefragt worden und hatte ihn in einer Denkſchrift gegeben, welche den Reden an die Nation vorausgeht und die Anwendung ſeiner nationalen Erziehungsreform auf das Univerſitätsweſen enthält. Gedanken zu Univerſitätsreformen hatten ihn ſtets beſchäftigt, aber nirgends ſo gründlich und umfaſſend als in dieſer nach Zeitpunkt und Richtung den Reden nahe verwandten Denkſchrift*).

## I.

## Die Univerſität als Erziehungsanſtalt.

### 1. Die Kunſtſchule der Wiſſenſchaft.

Die Univerſitäten ſollen eine Bildung geben, welche der Staat braucht und auf die er rechnet. Alle wirkliche Bildung iſt Frucht der Erziehung; ſie kann nicht bloß auf gut Glück überliefert, ſondern ſie will planmäßig erzogen werden. Die Univerſitäten gehören als nothwendiges Glied in den Geſammtorganismus der Nationalerziehung und ſollen darum ſein, was die bisherigen nicht ſind: Erziehungsanſtalten, nicht bloße Lehr- oder ſogenannte freie Bildungsanſtalten**).

*) Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranſtalt. (1807.) S. W. III Abth. III Bd. S. 95 — 204. Vgl. II Buch dieſ. Bd. Cap. V. S. 322—324.

**) Ded. Plan u. ſ. w. I Abſchn. §. 13. Anmerkg.

Aber auch als bloße Lehranſtalten, ganz abgeſehen von dem erziehenden Charakter, der ihnen fehlt, ſind die vorhandenen Univerſitäten zum großen Theile unfruchtbar. Die mündlichen Lehrvorträge ſind größtentheils nur Wiederholungen der ſchon im Druck vorhandenen gelehrten Literatur, ſie ſagen das ſchon Gedruckte noch einmal, ſie lehren eigentlich nicht, ſondern recitiren bloß und thun damit etwas im Grunde Ueberflüſſiges. Die Zuhörer können die Bücher ſelbſt leſen, ja ſie thun ſogar beſſer, wenn ſie denſelben Gegenſtand lieber leſen als hören, denn ſie können leſend die Sache weit aufmerkſamer verfolgen und ſelbſtthätiger durchdringen, als wenn ſie ſich bloß hörend verhalten. Das Hören iſt paſſiver als das Leſen. So ſind die akademiſchen Vorträge, ſo weit ſie den Inhalt vorhandener Bücher wiederholen, nicht bloß überflüſſig, ſondern ſogar ſchädlich. Sie machen den Büchern eine für den Lernenden verderbliche Concurrenz. Dieſer denkt: du brauchſt nicht zu hören, was du ebenſo gut und beſſer leſen kannſt; du brauchſt nicht zu leſen, was du zu hören bekommſt. Dadurch wird er leicht verführt, keines von beiden zu thun; im Vertrauen auf die Bücher hört er die Vorträge nicht, im Hinblick auf die letzteren lieſt er die Bücher nicht. So lernt er überhaupt nicht und verſchwendet die Zeit. Es iſt allerdings wahr, daß die Univerſitäten, namentlich die neueren, auch dazu beitragen, die gelehrte Literatur zu verbeſſern, aber erſtens geſchieht das immer nur von wenigen und kann durch keine in der Organiſation einer Univerſität enthaltene Bedingung verbürgt werden, und dann kommt dieſe Arbeit nur den Büchern zu gute und erfüllt keine eigenthümliche akademiſche Lehraufgabe, keinen ſelbſtändigen nur der Univerſität angehörigen Zweck*).

Ihr höchſter Zweck iſt die Erziehung durch Wiſſenſchaft und

*) Ded. Plan. I Abſchn. §. 1. 2. 3.

zur Wiſſenſchaft. Dieſe ſoll ſich der Geiſter dergeſtalt bemächtigen, daß ſie ganz in der Wiſſenſchaft leben, daß ihr Denken und Arbeiten keine andere Form kennt als die wiſſenſchaftliche. Dann erſt iſt die Wiſſenſchaft lebendig geworden, ſie iſt gereift zum Können, zur Kunſt. Dieſe Kunſt iſt lehrbar. Ihre Schule iſt die „wiſſenſchaftliche Kunſtſchule". Eine ſolche wiſſenſchaftliche Kunſtſchule iſt nothwendig, ſie gehört in das Syſtem der Nationalerziehung, ſie bildet den naturgemäßen Gipfel jener Pädagogik, deren Wurzel Peſtalozzi erfunden hat. Die Wurzel iſt die allgemeine Volksſchule, der Stamm iſt die niedere Gelehrtenſchule, die Krone iſt die höhere Gelehrtenſchule, die Univerſität. Menſchenbildung im Großen und Ganzen iſt der Zweck der Nationalerziehung; ſie ſoll aus den Händen des blinden Ungefähr herauskommen und unter das leuchtende Auge einer beſonnenen Kunſt geſtellt werden, nicht bloß in ihren Elementen, auch in ihrer Vollendung. Das iſt die Abſicht, in welcher Fichte ſeinen Univerſitätsplan entwickelt*).

## 2. Lehrer und Schüler.

### Das Profeſſorenſeminar.

Die Bedingung aller wiſſenſchaftlichen Thätigkeit und Arbeit liegt darin, daß man die Kunſt der wiſſenſchaftlichen Aneignung beſitzt, das wiſſenſchaftliche Verſtehen und Lernen, „die Kunſt des wiſſenſchaftlichen Verſtandesgebrauchs". Dieſe Kunſt zu erziehen, iſt die eigentliche pädagogiſche Aufgabe der Univerſität, die dazu einen Vorrath von Kenntniſſen, gleichſam den erſten Stoff für die zu übende Kunſt, als Frucht der niederen Gelehrtenſchule in dem Zöglinge vorausſetzt und, um ihre Aufgabe zu löſen, den letzteren nicht bloß als ſtummen Zuhörer nehmen darf,

*) Ebendaſelbſt. I Abſchn. §. 4 u. 5. §. 13. Coroll.

der auf gut Glück ſich dem Einfluß der Vorträge und dem eigenen Genius überläßt; vielmehr fordert ſie ein lebendiges und perſönliches Eingehen des Lehrers auf den Schüler, einen Wechſelverkehr und eine fortlaufende gegenſeitige Mittheilung beider, welche nothwendig die Form des dialogiſchen und ſokratiſchen Unterrichts annimmt. Der Schüler muß im Geiſte der wiſſenſchaftlichen Kunſt antworten und fragen lernen, er muß die Kunſt der wiſſenſchaftlichen Arbeit und Darſtellung im ſchriftlichen Vortrage ſelbſtthätig ausüben, indem er Aufgaben löſt, welche der Lehrer ihm ſtellt. Daher fordert jener akademiſche Wechſelverkehr Examina, Converſatorien, Aufgaben und Ausarbeitungen, nicht zum Zweck des mechaniſchen Einlernens, ſondern in Abſicht auf die zu erziehende Kunſt des wiſſenſchaftlichen Denkens *).

Dieſer Zweck kann nicht durch eine beiläufige Beſchäftigung mit wiſſenſchaftlichen Objecten, ſondern nur dann erfüllt werden, wenn der akademiſche Zögling mit ſeinem ganzen Leben ſich in die Wiſſenſchaft verſenkt und in ihr aufgeht. Daher fordert das akademiſche Leben eine ausſchließende Richtung auf die Zwecke der Wiſſenſchaft und deßhalb eine völlige Abſonderung von der „allgemeinen Maſſe des gewerbtreibenden und dumpfgenießenden Bürgerthums", eine Iſolirung von dem Getriebe der gewöhnlichen Lebensintereſſen und eine Freiheit von dem Druck der gewöhnlichen Lebensſorgen, damit in dem akademiſchen Leben alle Intereſſen geſammelt und gerichtet bleiben auf die Sache der Wiſſenſchaft. Gerade in dieſer Rückſicht ſind die kleinen Univerſitätsſtädte den akademiſchen Lebensbedingungen günſtiger als die großen **).

Es iſt der Zweck der Univerſität, wiſſenſchaftliche Künſtler

*) Ebendaſelbſt. I Abſchn. §. 5 — §. 9.

**) Ebendaſelbſt. I Abſchn. §. 10.

zu erziehen. Darin liegt eine weitere Aufgabe, an welche die bisherigen Universitäten kaum gedacht haben. Alles Leben will sich aus sich selbst fortpflanzen, auch das wissenschaftliche und akademische. Es ist nicht genug, wissenschaftliche Kunstfertigkeit zu erziehen, es müssen auch solche erzogen werden, die selbst wieder im Stande sind, wissenschaftliche Künstler zu bilden. Die Kunst der wissenschaftlichen Künstlerbildung nennt Fichte den höchsten Grad der wissenschaftlichen Kunst. Die Universität, wie sie nach Fichte's Absicht werden soll, muß zugleich die Bedingungen in sich enthalten, um eine Pflanzschule künftiger Universitätslehrer, ein „Professorenseminarium" zu sein. Wir haben Seminarien für Prediger, Schullehrer u. s. f., aber keines für akademische Lehrer. Wie das akademische Lernen, so bleibt nach den bisherigen Einrichtungen auch das akademische Lehren dem Gerathewohl überlassen; keines von beiden wird gelernt, weil keines von beiden gelehrt wird, weil es keine Erziehung giebt, die sich um die akademische Bildung kümmert, weil mit einem Worte unsere Universitäten keine Erziehungsanstalten sind und sein wollen *).

## II.

## Die Ausführung des Plans.

### 1. Die philosophische Kunstschule.

Der Begriff einer wissenschaftlichen Kunstschule giebt die Grundidee, wonach Universitäten gegründet und umgestaltet werden sollen. Die Ausführung des Planes fordert die Anknüpfung an die gegebenen akademischen Verhältnisse; das vorhandene gelehrte Erziehungswesen ist der zu organisirende Stoff. Wie der Entwurf einer neuen Nationalerziehung den Anknüpfungspunkt zu seiner Verwirklichung in der vorhandenen pestalozzi'schen Schule

*) Ebendaselbst. I Abschn. §. 11 u. 12.

findet, so bieten die vorhandenen Universitäten einen Ausgangspunkt für die wissenschaftliche Kunstschule in der akademischen Geltung der Philosophie und des philosophischen Unterrichts. Die Philosophie ist die allgemeine Wissenschaft, welche die gesammte geistige Thätigkeit wissenschaftlich erfaßt und als Wissenschaftslehre den Beruf hat, das Reich des Wissens zu ordnen und zu durchdringen. Von hier aus läßt sich die wissenschaftliche Kunstschule am ersten in's Leben rufen und gestalten. Zunächst muß die Philosophie in wissenschaftliche Kunst, der philosophische Unterricht in Kunstschule verwandelt werden. Es handelt sich daher vor allem um die Bildung einer philosophischen Kunstschule. Die Kunst der Philosophie ist das Philosophiren. Philosophiren lehren und philosophiren lernen ist daher die Aufgabe der philosophischen Kunstschule. Wer diese Kunst versteht, ist ein philosophischer Künstler. Wer in einer besonderen Wissenschaft Künstler werden will, muß zuerst ein philosophischer Künstler sein, denn die besondere wissenschaftliche Kunst ist nur die Bestimmung und Anwendung der allgemeinen philosophischen Kunst. Da es sich nun im Philosophiren um das methodische Suchen und Auffinden der wissenschaftlichen Einsicht handelt, so würde der Zweck einer philosophischen Kunstschule verfehlt werden, wenn man ein fertiges dogmatisches System in den Vordergrund stellen wollte. Die fertige Ansicht, die ausgemachte Behauptung ruft den Widerstreit der Thesen und damit die Polemik hervor, die nicht in der Aufgabe der philosophischen Kunstschule liegt. Darum wird auch der bildende philosophische Künstler zunächst nur einer sein dürfen, der zwar kein fertiges System lehrt, wohl aber ein solches hat, denn er könnte das Philosophiren nicht lehren, wenn er nicht mit seiner Philosophie zu Ende gekommen wäre, also ein philosophisches System hätte*).

*) Ebendaselbst. II Abschn. §. 14 — §. 18.

## 2. Die Fachwissenschaften und deren Encyklopädie.

### Die Facultäten.

Wie die Philosophie von den grundlegenden Principien fortschreitet und herabsteigt zu den einzelnen Wissenschaften, das Reich des Wissens ordnend, jedes besondere Fach begründend, eintheilend, umfassend, die unphilosophischen Bestandtheile (die nicht Gegenstand des wissenschaftlichen Verstandesgebrauchs sind) ausscheidend, so wird dasselbe die philosophische Kunstschule thun und für jedes besondere Fach den allgemeinen und umfassenden Theil d. i. die Encyklopädie der bestimmten Wissenschaft zur Grundlage und zum Ausgangspunkte des wissenschaftlichen Unterrichts machen. Vermöge dieser encyklopädischen Grundlegung hängt jede besondere Wissenschaft gleichsam in den Angeln der Philosophie und wird von ihr getragen. Bei dem Encyklopädisten in diesem Sinn ist die eigentliche Vertretung des Fachs, in ihm ist der philosophische Künstler und der Fachlehrer *eine* Person, und da Fichte's ganzer Reformplan darauf ausgeht, den Geist und die Lehrart der Philosophie auf dem akademischen Unterrichtsgebiete durchzuführen, so erhellt von hier aus die Bedeutung, die er der encyklopädischen Vorlesung und dem Encyklopädisten des Fachs zuschreibt. Jede encyklopädische Vorlesung giebt zugleich die gesammte auf das Fach in allen seinen Theilen bezügliche Literatur, deren Kritik und die Anweisung zur richtigen Auswahl und Art der Lectüre. Es ist zu wiederholen, daß unter Encyklopädie hier nicht ein Aggregat, sondern die Wissenschaft in ihrer inneren Vollständigkeit und „organischen Ganzheit" verstanden sein will*).

Der Encyklopädist hat die Herrschaft über das Fach, dem er

*) Ebendaselbst. II Abschn. §. 19—21.

vorsteht; er kennt es am genauſten, durchdringt es am tiefſten und wird am beſten wiſſen, das Studium ſeiner Wiſſenſchaft in den beſonderen Theilen zu leiten und den Lehrplan feſtzuſtellen. Um aber für jede Wiſſenſchaft den richtigen Encyklopädiſten zu finden und durch ihn oder mit ihm die Beſetzung der unteren Lehrſtellen zu beſtimmen, ſoll der in einem Comité vereinigte Rath der erſten Fachgelehrten gehört werden.

Die allgemeinſte Wiſſenſchaft iſt die Philoſophie, nächſt ihr die Philologie „als das allgemeine Kunſtmittel aller Verſtändigung". Die beſonderen Wiſſenſchaften ſind Mathematik und Geſchichte. Die geſammte Geſchichte theilt ſich in die „Geſchichte der fließenden Erſcheinung und in die der dauernden". Die erſte iſt die vorzüglich ſo genannte Geſchichte oder Hiſtorie mit ihren Hülfswiſſenſchaften, die zweite die Naturgeſchichte, deren theoretiſcher Theil die Naturlehre.

Vor dem Lehrplan der wiſſenſchaftlichen Kunſtſchule erſcheint die Trennung und Sondereriſtenz der ſogenannten Facultäten, insbeſondere der drei oberen, unhaltbar. Wenn man abzieht, was entweder nicht Gegenſtand des wiſſenſchaftlichen Verſtandesgebrauchs iſt, wie z. B. die geoffenbarte Theologie, oder zur praktiſch-techniſchen Einübung gehört, ſo fallen Theologie und Jurisprudenz mit Philoſophie, Philologie und Geſchichte, die Medicin mit der Naturwiſſenſchaft zuſammen, und es iſt kein wiſſenſchaftlicher Grund, ſie als beſondere Fächer davon abzutrennen*).

### 3. Die akademiſche Genoſſenſchaft.

Regularen, Novizen, Socii.

Wie nun der Lehrplan der wiſſenſchaftlichen Kunſtſchule lediglich aus wiſſenſchaftlichen Gründen beſtimmt wird, ſo organi-

*) Ebendaſelbſt. II Abſchn. §. 22—27.

ſirt ſich die Körperſchaft der Zöglinge auch nur nach wiſſenſchaftlichen Motiven. Damit iſt von ſelbſt jeder äußere Zwang ausgeſchloſſen. Die Theilnahme an den Prüfungen und Converſatorien ſteht frei; ſie charakteriſirt das erſte Lehrjahr. Ebenſo frei ſteht die Löſung der wiſſenſchaftlichen Aufgaben; die gelungene, durch das ſachkundige und kunſtverſtändige Urtheil bewährte Leiſtung charakteriſirt den Beruf zum wiſſenſchaftlichen Künſtler und damit den Antritt einer höheren Stufe. Aus der Maſſe der Lernenden unterſcheidet ſich jetzt eine beſondere Claſſe, die ſich aus freiem Antriebe organiſirt. Sie ſtimmen überein in der Neigung und dem erprobten Talent für ein rein wiſſenſchaftliches Leben. Daraus entſteht eine Genoſſenſchaft, die zuſammenlebt, einen einzigen großen Haushalt, eine ökonomiſche Gemeinſchaft bildet, mit dem akademiſchen Lehrkörper im innigſten Wechſelverkehr ſteht: eine anerkannte Claſſe Studirender, für deren Erhaltung und ſorgenfreies Daſein direct auf Staatskoſten geſorgt wird. Sie ſind unter den Studirenden die „Regularen", gleichſam die „ſorgfältig gepflegte Baumſchule", während die übrige Maſſe wild wächſt und nicht eigentlich Angehörige, ſondern nur „Zugewandte" oder „bloße Socii" der Univerſität ſind.

Das ſtudirende Publicum theilt ſich demnach in dieſe beiden Hauptclaſſen: Regularen und Socii. Unter den letzteren werden ſolche ſein, die ſich einen Platz unter den erſten durch wiſſenſchaftliche Ausarbeitungen erwerben wollen, auch wiſſenſchaftlichen Sinn und Talent haben, aber noch nicht die Probe beſtanden (vielleicht auch die Probe ohne glücklichen Erfolg ſchon einmal verſucht) haben: dieſe „Candidaten der Regel" können ſich von den übrigen Socii als eine beſondere Claſſe unterſcheiden und eine Privatgenoſſenſchaft, eine Art „Noviziat" bilden, ein Ver-

bindungsglied zwiſchen den Regularen und den Socii. So unterſcheidet ſich das ſtudirende Publicum in Regularen, Novizen, Socii.

Die Regularen ſind als Studirende erprobt und vom Staat anerkannt, ſie bilden unter der Autorität und Garantie des letzteren eine akademiſche Familie, unter beſonderen Geſetze, deren Schutz ſie durch Ausſtoßung verlieren. Dann treten ſie in die Maſſe der Socii zurück und fallen, wie dieſe, unter die allgemeingültigen Polizeigeſetze. Ihr Unterſchied von dem übrigen ſtudirenden Publicum und ihre nähere Zuſammengehörigkeit mit dem akademiſchen Lehrkörper ſoll durch ein mit den Profeſſoren gleiches Ehrenkleid, welches ſie tragen, nach außen kenntlich gemacht werden. Aus den Regularen geht durch Erwählung erprobter Talente das Profeſſorenſeminar hervor, aus dieſem die wirklichen Profeſſoren. Die ordentlichen akademiſchen Lehrer haben ihr lernendes Publicum in den Regularen, die außerordentlichen ſuchen das ihrige unter den Socii*).

### 4. Akademiker und Meiſter (Doctoren).

Die akademiſche Lehrthätigkeit bedarf einer eigenthümlichen Jugendfriſche und Geiſtesgewandtheit, die mit den Jahren abnimmt, ſelbſt ohne daß ſich die Geiſteskraft vermindert. Darum iſt für die Univerſität, die einen ſelbſtändigen Zweck zu erfüllen hat, eine fortwährende Erfriſchung der Lehrkräfte durch Erneuerung nothwendig und in demſelben Maße ein periodiſches Ausſcheiden der alten. Die ausgeſchiedenen Lehrer werden deßhalb nicht unbrauchbar. Wie aus den Regularen ein Profeſſorenſeminar hervorgeht und eine Pflanzſchule lehrender Künſtler bildet, ſo ſind dieſe letzteren ſelbſt eine Pflanzſchule ausübender Künſtler. Soll

*) Ebendaſelbſt. II Abſchn. §. 28—39.

die Wiſſenſchaft wirklich Lebensrichtſchnur und „Vernunftkunſt“ werden, ſo liegt es in der Natur der Sache, daß ein wiſſenſchaftliches Leben dieſe drei Epochen durchläuft: die des lernenden, lehrenden und ausübenden Künſtlers. Die lernenden Künſtler ſind die Regularen, die lehrenden die Profeſſoren, die ausübenden die Staatsmänner. Die ausgeſchiedenen Univerſitätslehrer treten in die höheren Geſchäftskreiſe des bürgerlichen Lebens, ſie können unabhängig vom Lehramt die Wiſſenſchaft pflegen und fortbilden, ſie ſind im modernen (franzöſiſchen) Sinne des Worts Akademiker, und in Rückſicht auf die Angelegenheiten der Univerſität bilden ſie den „Rath der Alten“, der mit den ausübenden Lehrern zuſammen den „Senat“ ausmacht. Zu dieſen Akademikern gehören auch die gelehrten Specialitäten.

Wer die Erziehung der wiſſenſchaftlichen Kunſtſchule vollendet hat und dieſe Vollendung durch die Probe bewährt, wird Meiſter (nicht der Künſte, ſondern) der Kunſt ſchlechtweg. Das Meiſterthum allein giebt rechtmäßigen Anſpruch auf die erſten Aemter im Staat. Die Probe beſteht in einer ſchriftlichen Arbeit, deren Aufgabe von den Lehrern geſtellt wird mit pädagogiſcher Rückſicht auf die Geiſteseigenthümlichkeit des Candidaten. Er ſoll zeigen, daß er Schwierigkeiten bemeiſtern kann. Erſt darin zeigt ſich der Meiſter. Daher wird ihm ein Thema aufgegeben, welches für ſeine (dem Lehrer bekannte) Geiſtesart beſondere Schwierigkeiten enthält. Die Ausarbeitung geſchieht in der deutſchen Sprache, weil ſie lebendig und ſchöpferiſch iſt. In der Philoſophie kann niemand Meiſter ſein, ohne zugleich Lehrer ſein zu können. Daher iſt der Meiſter in dieſer Wiſſenſchaft nothwendig auch „Doctor“. Nicht jeder Meiſter braucht Lehrer zu ſein, wohl aber jeder Lehrer Meiſter. Daher hat der Doctorgrad ohne Meiſterthum keine Bedeutung, er bezeichnet „die

gewöhnlichen oder gemeinen Doctoren", die man beſſer „Titulardoctoren" nennen ſollte, ſie haben im günſtigſten Falle bewieſen, daß ſie etwas gelernt haben und ſollten „docti", aber nicht „doctores" heißen*).

Da uns hier die pädagogiſche Aufgabe der Univerſität, wie ſie Fichte im Zuſammenhange mit der Idee der Nationalerziehung faßt, hauptſächlich intereſſirt, ſo laſſen wir bei Seite, was ſich auf die ökonomiſchen Bedingungen der Anſtalt bezieht, die Art der Verwaltung, die Dotationen und Einkünfte, die Beſoldungen und Remunerationen, die Vertheilung der Regulatsſtellen auf Kreiſe und Städte, die Zahlſtellen, Befreiungen, Honorare u. ſ. f. Die Vorſchläge, die Fichte in dieſer Rückſicht macht, berufen ſich auf die Beiſpiele der engliſchen Univerſitäten, der Stifte und ſächſiſchen Fürſtenſchulen. Ueberall, wo Fichte auf rein praktiſche Fragen eingeht, bemüht er ſich, vielleicht im Gefühl, daß er in ſeinem Elemente nicht iſt, um ſehr genaue Detailbeſtimmungen, die von der Hauptſache abliegen**).

## III.

## Univerſität und gelehrte Welt.

### 1. Die akademiſchen Jahrbücher.

Kunſtbuch, Stoffbuch, Bibliothek.

Wichtiger als die ökonomiſche Seite der akademiſchen Lehranſtalt, iſt uns die literariſche, die mit der geiſtigen Aufgabe in unmittelbarem Zuſammenhange ſteht. Wenn die Univerſität den ihr eigenthümlichen Zweck erfüllt, ſo iſt ihre Fortentwicklung zugleich eine Geſchichte der wiſſenſchaftlichen Kunſt, ein ununterbrochener Fortgang und Fortſchritt des wiſſenſchaftlichen Lebens.

*) Ebendaſelbſt. II Abſchn. §. 40—45.

**) Ebendaſelbſt. II Abſchn. §. 46—57.

Der Fortgang ist die immerwährende Anfrischung und Erneuerung des akademischen Körpers in Lernenden und Lehrenden; der Fortschritt oder die Weiterbildung besteht in dem Wachsthum der wissenschaftlichen Kunst, die immer mehr Stoff in Wissenschaft auflöst und die Klarheit der ausgebildeten Begriffe erhöht: in dieser extensiven und intensiven Zunahme, in dieser „Erweiterung und Verklärung der Begriffe". Diese Geschichte will documentirt und in dem Archiv eines Buchs, das sich periodisch erneuert, niedergelegt werden. So entstehen die „Jahrbücher der wissenschaftlichen Kunst", das eigentliche Journal der Universität, deren „acta literaria". Das nächste und unmittelbare Object einer solchen Zeitschrift sind die Ergebnisse und Früchte der eigenen akademischen Arbeit; sie hat einen selbständigen und aus eigener Kraft gewonnenen Inhalt und darum nichts gemein mit den gewöhnlichen Recensiranstalten, Bibliotheken und Literaturzeitungen. Auch die Arbeiten der Studirenden, welche vor dem Urtheile der Lehrer die Probe bestanden haben, sollten in diese Zeitschrift aufgenommen und kein Studirender zu einer gelehrten Würde zugelassen werden, der nicht einen solchen Beitrag aufweist. Der Plan einer periodischen Universitätszeitschrift dieser Art hat Fichte schon in Erlangen beschäftigt und gehört zu seinen akademischen Reformideen*).

Es liegt im Interesse und in der Aufgabe der akademischen Bildung, über den jedesmaligen Stand der Wissenschaft literarisch orientirt und deßhalb im Klaren zu sein über den wissenschaftlich schon organisirten und den noch zu organisirenden Stoff. Man muß wissen, wie weit in jedem Zeitpunkte die wissenschaft-

*) Ebendas. III Abschn. §. 58—60. Vgl. Plan zu einem periodischen schriftstellerischen Werke an einer deutschen Universität (1805). S. W. III Abth. III Bd. S. 207—216.

liche Arbeit gediehen iſt, und was als Aufgabe übrig bleibt. Zu dieſem Zwecke fordert Fichte eine genau periodiſche Buchführung doppelter Art, er unterſcheidet nach jenen beiden Geſichtspunkten „Kunſtbuch" und „Stoffbuch". In das Kunſtbuch der Univerſität gehören die encyklopädiſchen Anſichten der Lehrer, der Inbegriff der wiſſenſchaftlichen Einſichten in jedem einzelnen Fach, gleichſam das Corpus jeder Wiſſenſchaft, die probehaltigen Arbeiten der Schüler, die Beiträge der Meiſter. Das Stoffbuch enthält ein wohlgeordnetes literariſches Repertorium und die auf der Univerſität gemachten wiſſenſchaftlichen Entdeckungen, die den Stoff der Wiſſenſchaft bereichern*).

Was außerhalb der Univerſität in der wiſſenſchaftlichen Welt literariſch geleiſtet wird, muß auf dem Gebiete der Univerſität bekannt und nutzbar gemacht werden. Die bloß hiſtoriſche Kenntniß der neuen Bücher giebt der Meßkatalog. Dieſe Kenntniß hat keinen Nutzen. Die gewöhnlichen Literaturzeitungen paraphraſiren den Meßkatalog und haben für die Buchhändler einen mercantiliſchen Nutzen, aber keinen wiſſenſchaftlichen für Studirende. Es bedarf darum einer akademiſchen Zeitſchrift, welche die neuen Bücher ſichtet und das irgend Werthvolle anzeigt lediglich in wiſſenſchaftlicher Abſicht: „Jahrbücher der Fortſchritte des Buchweſens oder eine Bibliothek der Akademie"**).

### 2. Wechſelverkehr der Univerſitäten.

Die eigentlichen und nächſten Leiſtungen der Univerſität ſind nicht literariſch, ſondern didaktiſch und pädagogiſch. Alle Univerſitäten ſind beſtrebt, die wiſſenſchaftliche Erziehung zu fördern. In dieſer gemeinſchaftlichen Abſicht fühlen ſie ſich verbunden und

*) Deduc. Plan u. ſ. f. III Abſchn. §. 61—64.

**) Ebendaſelbſt. III Abſchn. §. 65.

auf gegenseitige Förderung angewiesen. Sie bedürfen deßhalb des fortwährenden lebendigen Wechselverkehrs als Mittel zur Wechselwirkung. Deßhalb sollte jede Universität unter den Mitgliedern jeder anderen einen Repräsentanten haben, der ihr schriftlich Bericht erstattet, und ebenso sollte jede Universität einige ihrer Zöglinge nach vollendetem Studium an andere Universitäten schicken, um dort zu leben und aus eigener Anschauung die genausten und lebendigsten Berichte zurückzubringen.

Auf diese Weise kommen die Universitäten in den friedlichsten und heilsamsten Wettkampf, sie erziehen und verbreiten Klarheit und Geistesfreiheit, sie wetteifern in dieser Wirksamkeit, die nothwendig eine Erneuerung der menschlichen Verhältnisse herbeiführt und in die große Idee der Nationalerziehung zugleich vollendend und begründend eingreift*).

---

*) Ebendaselbst. III Abschn. §. 66 u. 67.

Die Grundgedanken der Universitätsreform, welche Fichte in dem „deducirten Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt" ausführlich entwickelt, sind schon in einer etwas früheren, ebenfalls für die preußische Regierung bestimmten Denkschrift enthalten, ich meine die „Ideen für die innere Organisation der Universität Erlangen". (Winter 1805/1806). Nachg. W. Bd. III. S. 275 — 294. Die wahrhafte Akademie sei erst zu schaffen, die bisherigen Universitäten mit ihren Lehrvorträgen, welche zum großen Theil den Inhalt vorhandener Bücher recitiren, seien unfruchtbar; an ihre Stelle soll die wissenschaftliche Kunstschule treten, die den Buchinhalt in lebendiges Besitzthum der Schüler verwandelt. Daher statt der fortfließenden Rede die wechselseitige Unterredung, die Prüfung und Anleitung des Schülers zu eigenen wissenschaftlichen Leistungen, welche die Fortschritte der wissenschaftlichen Kunstbildung darthun, und zur Aufnahme dieser Arbeiten eine fortlaufende Zeitschrift, welche diese Fortschritte öffentlich documentiren soll: „Jahrbücher der Fortschritte der wissenschaftlichen Kunst". Je mehr die Universität in die Aufgabe einer wissenschaftlichen Kunstschule eingeht, um

ſo mehr gewinnt ſie auch den Charakter wirklicher akademiſcher Univerſalität, um ſo mehr muß der beſchränkte Charakter der „Provinzialuniverſitäten" und damit auch die „Univerſitätsſperre" aufhören. Fichte ſelbſt will in Jena innerhalb ſeines Lehrgebietes zum erſtenmal den praktiſchen Verſuch einer philoſophiſchen Kunſtſchule gemacht und die Fruchtbarkeit derſelben erprobt haben. Wenn eine ſolche Einrichtung überall in das Lehrgebiet der akademiſchen Wiſſenſchaften eingeführt und zum organiſirenden Princip der geſammten akademiſchen Lehranſtalt erhoben werden könnte, ſo würde damit jene Umbildung herbeigeführt werden, in der Fichte die heilſamſte Reform der Univerſität findet. So bildet ſeine erſte akademiſche Lehrthätigkeit in Jena den Keim zu ſeinen ſpäteren die Univerſität betreffenden Reformplänen, die dann in jenen Plan der allgemeinen Nationalerziehung einmünden, den Fichte unter dem Einfluſſe Peſtalozzi's faßt und ausbildet. Beide Männer begegnen einander in demſelben pädagogiſchen Grundgedanken: Peſtalozzi's Ausgangspunkt und Gebiet iſt die unterſte Stufe der Erziehung, die Volksſchule; Fichte's Ausgangspunkt und Gebiet iſt die höchſte Stufe der Erziehung, die Univerſität. Doch giebt Fichte dem Gedanken eine Tragweite, die alle Erziehungsgebiete als organiſche Entwicklungsſtufen in ſich begreift und planmäßig ordnet.

# Zehntes Capitel.

## Die beiden Entwicklungsperioden der Wissenschaftslehre.

### I.

### Das Verhältniß der beiden Perioden.

#### 1. Anknüpfungspunkte.

Die Schriften, deren Inhalt wir in den vorhergehenden Capiteln entwickelt haben, sind (mit Ausnahme des Universitätsplans) die von Fichte selbst herausgegebenen Hauptwerke seiner letzten Periode, charakterisirt durch die gemeinsame Tendenz, die Grundgedanken der neuen Philosophie in der Form exoterischer Lehre und öffentlicher auf weite Kreise berechneter Vorträge einleuchtend zu machen und dadurch reformatorisch einzuwirken auf die Denkweise des Zeitalters. Bei aller Verschiedenheit ihrer Themata, die zum Theil durch die Zeitumstände veranlaßt wurden, bilden diese Schriften eine in sich zusammenhängende Reihe. Der Universitätsplan gehört in den Gesammtplan der neuen Nationalerziehung, die das eigentliche Thema der Reden an die deutsche Nation ausmacht; diese Reden bezeichnet Fichte selbst als eine Fortsetzung seiner Vorträge über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, welche letzteren nach Fichte's eigenem Ausspruch mit den Anweisungen zum seligen Leben und mit den Vor-

leſungen über das Weſen des Gelehrten „ein Ganzes" bilden. Wie genau aber dieſes Ganze mit der Glaubenslehre zuſammenhängt, die Fichte in ſeiner Schrift über die Beſtimmung des Menſchen entwickelt, darauf haben wir ſchon früher ausdrücklich hingewieſen*). Und die Schrift über die Beſtimmung des Menſchen, welche die letzte Periode des Philoſophen eröffnet, bezeichnet wiederum Fichte ſelbſt als das am weiteſten gediehene und fortgeſchrittene Glied in jener Entwicklungsreihe ſeiner religionsphiloſophiſchen Ideen, deren erſtes Glied der Aufſatz über den Grund unſeres Glaubens an eine göttliche Weltregierung war, der die Veranlaſſung zu dem Atheismusſtreit gab. In dem Grundgedanken, woraus die Wiſſenſchaftslehre erleuchtet wird, iſt die Schrift über die Beſtimmung des Menſchen einverſtanden mit dem ſonnenklaren Bericht und beide mit dem Verſuch einer neuen Darſtellung der Wiſſenſchaftslehre (aus dem Jahr 1797) und mit der Grundlegung der Sittenlehre. So knüpft ſich Glied an Glied, und wir ſchreiten an der Richtſchnur fichte'ſcher Schriften aus der berliner Periode in die jena'ſche zurück, ohne das wir irgendwo die Kette unterbrochen finden durch den Eintritt eines neuen Princips.

Unterſcheiden wir die Themata der in dem letzten Buch dieſes Werks von uns betrachteten Schriften, ſo ſind es folgende: der erſte Verſuch einer neuen Darſtellung der Wiſſenſchaftslehre giebt den Begriff der abſoluten Identität als den Grund und die Wurzel alles Bewußtſeins, der ſonnenklare Bericht den Begriff der Wiſſenſchaftslehre ſelbſt, die Beſtimmung des Menſchen den des Glaubens, die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters den der Vernunftentwicklung oder der Geſchichte der Menſchheit, die

*) Buch III dieſes Bd. Cap. III. S. 858—859.

Anweiſungen zum ſeligen Leben den Begriff der Religion, die Reden an die Deutſchen den Plan und Entwurf einer neuen Nationalerziehung. Daß und wie dieſe Themata unter einander zuſammenhängen und ſich gegenſeitig tragen, ſoll die vorangegangene Darſtellung ſo ausführlich gezeigt haben, daß es überflüſſig ſcheint, darauf zurückzukommen.

### 2. Streitfrage in Betreff der ſpäteren Lehre.

Nachdem über den Text der letzten Periode und ihren Zuſammenhang mit der vorhergehenden dieſe Thatſachen feſtgeſtellt ſind, wenden wir uns zu der ſtreitigen Frage, wie es ſich mit den Veränderungen und Umgeſtaltungen verhält, welche die Wiſſenſchaftslehre in dem letzten Abſchnitt der Geſchichte des Philoſophen erfahren haben ſoll? Einige wollen hier eine ſo weſentliche Veränderung in den Grundgedanken Fichte's entdecken, daß ſie von einer „neuen, ſpäteren Lehre", wohl gar von einem zweiten fichte'ſchen Syſteme reden, während Andere beſtreiten, daß überhaupt eine Veränderung der Lehre ſtattgefunden habe. Gegen die erſte Anſicht zeugt die Thatſache, die wir bereits feſtgeſtellt und aus den Schriften Fichte's bewieſen haben: der nirgends unterbrochene Zuſammenhang beider Perioden, wie er in den von Fichte ſelbſt herausgegebenen Werken am Tage liegt. Gegen die zweite Anſicht ſpricht die Thatſache, daß Fichte immer von neuem verſucht hat die Wiſſenſchaftslehre darzuſtellen, und daß die von ihm hinterlaſſenen Vorleſungen der ſpäteren Zeit ſich von der urſprünglichen Form des Syſtems vielfach unterſcheiden. Wir können nicht in Abrede ſtellen, daß in den ſpäteren Darſtellungen der Wiſſenſchaftslehre ſich eine eigenthümliche Veränderung geltend macht, aber wir beſtreiten (ſchon auf Grund der feſtgeſtellten Thatſachen) jeden Abbruch und erkennen in dieſer

die Naturphiloſophie an der Schwelle des neunzehnten! Es iſt der Geiſt der Aufklärung, von dem er ſich durchdrungen fühlt, als er die Denkfreiheit vertheidigt, die Wiſſenſchaftslehre gründet; es ſind die Feinde der Aufklärung, die er im Atheismusſtreite bekämpft; es iſt der Urheber der Naturphiloſophie, den er zuerſt als den genialſten Anhänger der Wiſſenſchaftslehre willkommen heißt. Dagegen in der letzten Periode iſt es die Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts, die er als platten Rationalismus tief verachtet, deren Urheber er in Locke's Philoſophie findet, der „ſchlechteſten", die es gebe, deren Typus er in Nikolai aufſtellt und geißelt, deren Zeitalter er in den Grundzügen als das der vollendeten Selbſtſucht und Sündhaftigkeit charakteriſirt, dem er den Untergang wünſcht und verkündet; jetzt will er ſogar unter den erſten Gegnern ſeiner Religionslehre, denen er den Vorwurf des Atheismus zurückgab, die Aufklärer nach dem Vorbilde Nikolai's gemeint haben. Es iſt daneben die ſchelling'ſche Naturphiloſophie, die er in den Vorleſungen über das Weſen des Gelehrten warnend als Rückfall in den alten Dogmatismus bezeichnet, die er in den Grundzügen als Kehrſeite des platten Rationalismus, als deſſen Zwillingsgeburt, als unächte Speculation, als eitel Schwärmerei und Phantaſterei verurtheilt und, wo er kann, erbittert bekämpft. Und in demſelben Maße, als er dieſe beiden (einander ſelbſt entgegengeſetzten) Richtungen von ſich abſtößt, nähert er ſich dem Gegner beider, einem Manne, mit dem er in der Beurtheilung der kantiſchen Lehre einverſtanden, aber dem er in Abſicht auf das wahre Syſtem der Philoſophie abſolut entgegengeſetzt war: ich meine Jacobi, mit dem Fichte in ſeiner Beſtimmung des Menſchen ſoweit übereinſtimmt, daß er den Glauben als die einzig mögliche Erfaſſung des wahrhaft Wirklichen bejaht; er nennt ihn im ſonnenklaren Bericht einen

mit Kant gleichzeitigen Reformator der Philoſophie, in ſeiner Schrift gegen Nikolai einen der erſten Männer des Zeitalters, eines der wenigen Glieder in der Ueberlieferungskette wahrer Gründlichkeit. Jacobi's poſitive Bedeutung ſteigt in den Augen Fichte's in demſelben Maße, als ſeine Abneigung gegen die Verſtandesaufklärung, ſein Widerwille gegen die ſchelling'ſche Naturphiloſophie zunimmt. Ich will damit nicht ſagen, daß Fichte dem Vorbilde Jacobi's nachgegangen ſei und ſich dem Einfluſſe deſſelben unterworfen habe, eine ſolche Gefügigkeit und Aneignung fremder Standpunkte lag nicht in ſeiner Art; aber wenn man für ſeine Glaubens- und Religionslehre, wie ſie in der Beſtimmung des Menſchen, den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters, den Anweiſungen zum ſeligen Leben hervortritt, einen mitbeſtimmenden Einfluß von außen ſucht, ſo ſollte man nicht an Schleiermacher, ſondern vor allem an Jacobi denken.

Es iſt richtig, daß ſich die Verwandtſchaften, die geiſtigen Affinitäten und Gegenſätze der Wiſſenſchaftslehre mit der Zeit geändert haben. Vergleicht man ſie mit jenen beiden in Lebensanſchauung und Literaturkreiſen einander feindlichen Vorſtellungsarten, die man mit den Namen „Rationalismus (Aufklärung)" und „Romantik" typiſch zu bezeichnen liebt, ſo kann nicht geleugnet werden, daß in ihrem Fortgange die Wiſſenſchaftslehre ſich von dem erſteren ab- und der letzteren zuneigt, obwohl auch hier die Rechnung nicht rein aufgeht. Denn wir dürfen nicht vergeſſen, daß ſich in Fichte mit der Freundſchaft für Schlegel der Widerwille gegen Schelling vereinigt. Alle dieſe Beziehungen aber freundlicher und feindlicher Art, die in dem Leben und der Lehre des Philoſophen während der letzten Periode hervortreten, gelten uns nicht als Urſachen, ſondern als Symptome einer inneren Veränderung, welche die letzte Entwicklungsform der

Wissenschaftslehre ausmacht. Es handelt sich um die Einsicht in deren innere Ursachen.

## II.

## Die beiden Entwicklungsformen der Wissenschaftslehre.

### 1. Die Entwicklungsform der ersten Periode.

Verfolgen wir den Gang der Wissenschaftslehre in ihrer ersten Periode, die man auch wohl die ursprüngliche Form derselben nennt, so zeigt sich ein allmäliges Wachsthum des Systems, welches, je weiter es greift und sein Reich ausdehnt, um so tiefer und umfassender auch sein Princip ausdrückt. Das geschieht allemal, wo ein System von einem Grundgedanken aus sich lebendig entwickelt und nicht als etwas in allen Theilen Fertiges sich bloß darstellt und auseinandersetzt. Eine solche Entwicklung beschreibt einen stetigen Fortschritt, der an keiner Stelle seinen Text unterbricht. Und die fichte'sche Wissenschaftslehre bietet in eminenter Weise, ihrer fortschreitenden Entwicklung und der Einheit ihres Princips sich in jedem Momente deutlich bewußt, das Beispiel eines solchen Systems.

Mit der Aufgabe, das Wissen in der gewöhnlichen Form der Erfahrung, das System unserer nothwendigen Vorstellungen, das empirische Bewußtsein zu erklären, beginnt die Wissenschaftslehre und zeigt, wie das begründende Princip nur eines sein und wie dieses eine Princip nur in der selbsteigenen That gesucht werden könne, die im Bewußtsein diejenige Bedingung setzt, unter der das Ich nothwendig theoretisch ausfällt und eine Reihe unvermeidlicher Vorstellungsweisen entwickelt: eine Bedingung, die, weil sie das theoretische Ich begründet, eben darum nicht aus ihm begründet werden kann. Jetzt ist diese Bedingung selbst

zu begründen. So entſteht eine zweite Aufgabe, die aus der erſten nothwendig folgt. Es iſt abzuleiten, woher jene urſprüngliche Schranke im Ich, jene Selbſteinſchränkung kommt, die für das theoretiſche Ich eine feſte Vorausſetzung bildet. Die Ableitung kann nur aus dem abſoluten Ich geſchehen. Die Löſung der Aufgabe geſchieht durch das praktiſche Ich. Jetzt erſcheint die Urthätigkeit als Streben und das Ich als ein Syſtem nothwendiger Triebe, worunter die Vorſtellungstriebe, von denen das Syſtem der nothwendigen Vorſtellungen abhängt. Aber in dem unendlichen Streben iſt ſelbſt wieder eine neue Aufgabe enthalten, die aus dem Weſen des Ich folgt, darum nothwendig zu ihm gehört, von ihm geſetzt und gelöſt werden muß. Das Ich iſt ſich ſelbſt Object, es iſt in ſeinem Urſtreben ſich ſelbſt Zweck; das abſolute Ich iſt Aufgabe, Idee. Die Idee deſſelben ſoll verwirklicht werden; der Urtrieb, der das Syſtem aller übrigen Triebe fordert und vollendet, iſt der ſittliche Trieb. Das praktiſche Ich (Syſtem der Triebe) gründet ſich auf das ſittliche Ich, auf das Ich als Freiheitstrieb, als Freiheitsgeſetz (Sittengeſetz), als Gewiſſen. Das Gewiſſen umfaßt und begründet das geſammte Pflichtgebiet, auch die Rechtspflichten; das ſittliche Ich umfaßt und begründet das praktiſche Ich auch in ſeiner Rechtsſphäre, das praktiſche Ich umfaßt und begründet das theoretiſche Ich, welches letztere das ſinnliche Ich und damit die Sinnenwelt in ſich begreift. Die Grundform des theoretiſchen Ich war die Einbildung (Vorſtellung), die Grundform des praktiſchen das Streben (Trieb), die Grundform des ſittlichen das Gewiſſen.

Durchlaufen wir die Kette der Bedingungen, in denen das Syſtem der Wiſſenſchaftslehre hängt, vorwärts (progreſſiv) ſchreitend von der Bedingung zu dem Bedingten, ſo lauten die Schlüſſe: keine abſolute Einheit von Subject und Object, kein

Ich als Selbſtzweck, kein Ich als Trieb auf ſich ſelbſt, kein ſittliches Ich, überhaupt kein Ich als Trieb, kein praktiſches Ich (kein Ich als ausſchließende Freiheitsſphäre, kein individuelles Ich), kein theoretiſches Ich, kein wahrnehmendes Ich (kein empiriſches Bewußtſein), keine Welt als Object der Wahrnehmung, keine Sinnenwelt.

Durchlaufen wir dieſelbe Kette, nach rückwärts (regreſſiv) ſchreitend von dem Bedingten zur Bedingung, ſo lauten die Schlüſſe: keine objective Weltvorſtellung, kein empiriſches Bewußtſein, kein theoretiſches Ich (keine Einbildung, kein Ich als vorſtellende Thätigkeit), kein beſchränktes Ich, keine Selbſtbeſchränkung des Ich, kein Ich als Trieb, kein praktiſches Ich, kein Ich als Freiheitstrieb, kein Ich als Gewiſſen, kein ſittliches Ich, kein Ich als Selbſtzweck, kein Ich als abſolute Einheit von Subject und Object, überhaupt kein Ich, kein Selbſtbewußtſein.

Wir müſſen dieſe Kette vollenden. Steigen wir aufwärts in der Reihe der Bedingungen, ſo fehlt das letzte Glied; ſteigen wir abwärts in der Reihe des Bedingten, ſo fehlt das erſte Glied. Das Ich als abſoluter Selbſtzweck war die oberſte Formel, in der das ganze Syſtem der Wiſſenſchaftslehre enthalten war. Wäre das Ich nicht dieſer abſolute Selbſtzweck, ſo wäre es kein Ich. Wäre die Reihe aller durch das Ich geſetzten Bedingungen dieſem Zwecke nicht untergeordnet, als ſein Material und Mittel, ſo wäre der Zweck nicht abſolut. Er wäre es nicht, wenn die Sinnenwelt, das ſinnliche und individuelle Ich nicht lediglich ſein Mittel und Organ wäre. Das Ich iſt dieſes Organ als Wille, der ſeiner Beſtimmung unmittelbar gewiß iſt; dieſe Gewißheit iſt Glaube, moraliſcher Glaube, der eines iſt mit der ſittlichen oder pflichtmäßigen Geſinnung. Die perſönlich-ſittliche Geſinnung iſt dieſes Organ, nur ſie. Die Geſinnung

wäre nicht ſittlich, wenn ſie Erfolge außer ſich wollte; und der Zweck, der ſie erfüllt, wäre nicht abſolut, wenn er dieſe Erfolge nicht hätte, nicht das wahrhaft Wirkliche wäre, unabhängig von dem Willen und der Freiheitsſphäre der einzelnen Perſon. Soll daher jener abſolute Zweck (ohne welchen das Ich ſeinen innerſten Grund und damit ſich ſelbſt verliert) in Wahrheit gelten, ſo muß er gelten als weltbeſtimmender und weltordnender Zweck, als moraliſche Weltordnung, ſo muß das Ich als Glied und Organ, nicht aber als Schöpfer dieſer Weltordnung (ſich ſelbſt) gelten, ſo muß dieſe Ordnung angeſehen werden als das Unbedingte, in ſich ſelbſt Beruhende, ſich ſelbſt Vollziehende, als lebendige Weltordnung (ordo ordinans), als Weltregierung, als göttliche Weltregierung, als Gott ſelbſt.

Das Ich iſt nichts ohne den abſoluten Zweck, den es ſich ſelbſt ſetzt; es iſt nichts ohne dieſes Vorbild; dieſes Vorbild iſt nichts, wenn es ein bloßes Bild, ein Schatten des Ich iſt; es iſt wirkliches Vorbild nur, indem es Urbild iſt und das Ich ſein Abbild. Das Verhältniß zwiſchen dem Ich und ſeinem abſoluten Zweck erreicht erſt dann die gültige Form, wenn es ſich umkehrt. Der Zweck iſt das Unbedingte, Erſte; das Ich iſt unmittelbar davon abhängig und dadurch geſetzt, es iſt das Bedingte und Zweite. Dieſe Umkehrung macht und in ihr beſteht der religiöſe Glaube. Die Gewißheit meiner ſittlichen Beſtimmung, der Glaube an die Pflicht iſt moraliſcher Glaube. Die Gewißheit der moraliſchen Weltordnung, der göttlichen Weltregierung, dieſes Gottesbewußtſein, iſt religiöſer Glaube. Glaube ich nicht, daß mein abſoluter Zweck Weltzweck iſt, wie will ich an die Wirklichkeit und den ewigen Beſtand dieſes Zwecks glauben? Glaube ich nicht an dieſen ewigen Beſtand, kraft deſſen der Zweck fortdauert und fortwirkt, auch wenn ſich mein Wille davon zurück-

zieht, wie will ich noch glauben, daß dieser Zweck absolut ist und in Wahrheit meine höchste Bestimmung? Wie will ich seiner auch nur moralisch gewiß sein? Der religiöse Glaube erweitert und befestigt nicht bloß, sondern *begründet* den sittlichen Glauben, die moralische Gewißheit; diese ruht auf ihm. So gründet sich das sittliche Ich auf das religiöse, wie sich das praktische auf das sittliche (die Triebe auf den Urtrieb) und das theoretische Ich auf das praktische gründet. Hier erst vollendet sich die Wissenschaftslehre und erreicht den Punkt, der, je nachdem wir ihren Gang betrachten, das erste oder letzte Glied ausmacht. Dieses Glied ist die Religion oder das Gottesbewußtsein, das religiöse Ich, das Ich als Bild Gottes.

In ihrer ersten Periode hat die Wissenschaftslehre einen Entwicklungsgang zurückgelegt, der mit der Begründung des empirischen Bewußtseins beginnt und mit der des religiösen endet; sie ist emporgestiegen von dem theoretischen Ich zum praktischen, zum sittlichen, zum religiösen; vom sinnlichen Bewußtsein zum Freiheitsbewußtsein, zum Gewissen, zur Religion; von der Sinnenwelt zur sittlichen Welt, zur sittlichen Weltordnung, zur göttlichen Weltregierung, zu Gott. Sie hat das religiöse Ich als letztes Glied gewonnen, sie hat in diesem letzten Gliede zugleich den letzten und tiefsten Grund aller im Ich nothwendig gesetzten Bestimmungen erkannt, sie weiß, daß dieser letzte Grund in Wahrheit der erste ist. Hieraus ergiebt sich die einleuchtende Aufgabe, jetzt ihren Gang umzukehren, von dem ersten Gliede auszugehen und ihr ganzes System aus diesem Princip zu entwerfen. Diese Aufgabe leitet die letzte Periode der Wissenschaftslehre. Wenn hier ein Abbruch wäre, so müßte derselbe da gesucht werden, wo Fichte den Uebergang macht von dem sittlichen Glauben zum religiösen, also in einem Punkte, der innerhalb

der erſten Periode liegt. Iſt aber in dieſem Punkte ein ununterbrochener Fortgang, ſo iſt nirgends ein Abbruch.

### 2. Die Entwicklungsform der letzten Periode.

#### a. Die Wiſſenſchaftslehre als Theoſophie.

Die Aufgabe iſt: das Syſtem der Wiſſenſchaftslehre in ſeinem ganzen Umfange aus einem Guß und dem einen Princip darzuſtellen, welches der religiöſe Geſichtspunkt fordert. Dieſe Aufgabe hat Fichte gehabt und ſich geſetzt, aber nicht gelöſt, weil ihm der Tod zuvorkam*). Es bleiben daher nur Bruchſtücke, Verſuche und Skizzen zur Löſung übrig, abgeſehen von jenen populären Vorträgen, aus denen der Charakter der neuen Entwicklungsform unverkennbar hervorleuchtet, wie das letzte Buch der Beſtimmung des Menſchen, die Vorträge über das Weſen des Gelehrten, die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters und vor allem die Anweiſungen zum ſeligen Leben, die Fichte ſelbſt als den „Gipfel und hellſten Lichtpunkt" dieſer ſeiner populär entwickelten Lehre bezeichnet.

Es iſt auch unmittelbar klar, in welche Beleuchtung die Wiſſenſchaftslehre durch dieſe neue Entwicklungsform eintritt. Ihr Princip iſt das Ich als Bild oder unmittelbarer Ausdruck Gottes. Alle im Ich und durch daſſelbe nothwendig geſetzten Beſtimmungen erſcheinen jetzt als Offenbarungsformen des göttlichen Lebens, und die Wiſſenſchaftslehre ſelbſt, ohne die Richtſchnur des kritiſchen Idealismus zu verlaſſen, ſtützt ſich als Syſtem auf eine religiöſe oder theoſophiſche Grundlage, auf den Begriff des abſolut Realen, auf Gott. Daraus erklärt ſich noch näher jene ſowohl gegen die Verſtandesaufklärung als gegen die Natur-

*) Vgl. II Buch dieſes Bd. Cap. VI. S. 335.

philoſophie gerichtete Abneigung, welche den neuen Entwicklungsgang der Wiſſenſchaftslehre auf Schritt und Tritt begleitet.

Wird aber Gott als Princip des Ich, als der ewige Urgrund aller Erſcheinungen begriffen, ſo muß der Begriff Gottes ſo gefaßt werden, daß er unabhängig iſt von allen erſt im Ich möglichen und durch daſſelbe geſetzten Beſtimmungen, unabhängig alſo von allen Unterſchieden, aller Mannigfaltigkeit, aller Veränderung: er muß gefaßt werden als das eine ſich ſelbſt gleiche, wandelloſe, unveränderliche Sein, ein Begriff, der auf den erſten Blick an eleatiſche oder neuplatoniſche Vorſtellungsweiſen erinnern, auch eine Verwandtſchaft mit Spinoza zeigen kann und daher in der fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre einen fremdartigen Eindruck macht. So iſt es gekommen, daß man die neue Entwicklungsform der letzteren für eine neue Lehre gehalten hat, die der urſprünglichen Lehre Fichte's widerſtreite und geradezu mit ihr breche.

### b. Die Wiſſenſchaftslehre als Identitätslehre.

Indeſſen liegt auch hier der Zuſammenhang beider Entwicklungsformen deutlich am Tage, und die zweite erſcheint auch in dieſem Punkte als die nothwendige und ununterbrochene (in der Form der Umkehrung gebotene) Fortführung der erſten. Das Ich iſt in ſeinem Weſen nothwendig die abſolute Identität von Subject und Object; es iſt in ſeiner Form (in dem Acte des Selbſtbewußtſeins) nothwendig die Trennung beider. Ohne jene Identität kein Ich, ohne dieſe Trennung auch keines. Im Grunde des Ich ſind Subject und Object unmittelbar eines und müſſen es ſein, ſonſt wäre das Ich unmöglich; im Ich ſelbſt ſind ſie getrennt und müſſen es ſein, ſonſt wäre das Ich ebenfalls unmöglich. Sie ſind getrennt und ſollen daher durch das Ich ver-

einigt werden. So wird jene Einheit in der Wurzel des Ich zur Getrenntheit im Ich und ebendadurch zur Aufgabe der Vereinigung für das Ich. Ohne dieſe Aufgabe der Vereinigung, in welcher Einheit und Trennung verbunden ſind, iſt das Ich unmöglich. So wird der Grund des Ich zu deſſen Aufgabe und Zweck. Oder, was daſſelbe heißt: der abſolute Zweck des Ich muß geſetzt werden als deſſen Grund. Das iſt der Punkt, auf deſſen Einſicht alles ankommt, um den Uebergang von der erſten Entwicklungsform der Wiſſenſchaftslehre zur zweiten richtig zu verſtehen und zu beurtheilen: derſelbe Punkt, den wir, um jenen Uebergang begreiflich zu machen, ſchon erhellt haben. Was im Grunde des Ich ewig eines iſt, ſoll in der Aufgabe oder im Endzwecke des Ich wieder vereinigt werden. Die Einheit iſt; die Vereinigung ſoll ſein; zwiſchen beiden die Trennung, ohne welche die Vereinigung unnöthig wäre. Das Bewußtſein trennt, was unmittelbar eines iſt; die Trennung fordert die Vereinigung, ſie verwandelt das Sein in ein Sollen. Hebe jenes Sein (die Identität) auf, und das Ich iſt unmöglich; hebe dieſes Sollen auf, und die Vereinigung, die Trennung, das Bewußtſein, das Ich iſt unmöglich. Von der Einheit durch die Trennung zur Vereinigung: das iſt der Typus des ganzen Lehrbegriffs. Sein Inhalt iſt die abſolute Identität als Grund und Zweck des Ich, als Sein und Sollen, als ewiger Lebensgrund und ewiges Lebensziel, als göttliches Leben. In der Anerkennung unſerer zu löſenden Aufgabe, unter dem Zwange des Sollens, leben wir ſittlich; in der Erkenntniß der ewig gelöſten Aufgabe, hingegeben an das göttliche Sein, leben wir ſelig. Das göttliche Leben iſt alles in allem, das All-Eine. In Rückſicht auf dieſes Thema geſtaltet ſich die Wiſſenſchaftslehre zur Identitätslehre. Wenn ſie als Theoſophie der Naturphilo-

phie widerſtreitet, ſo wetteifert ſie mit der letzteren als Identitätsphiloſophie, ein Wetteifer, der die Entgegenſetzung nicht vermindert, ſondern nur dazu beiträgt, ſie zu ſchärfen.

Daß aber die Identitätslehre in der Wiſſenſchaftslehre angelegt iſt, daß dieſe Anlage ſchon in der erſten Entwicklungsperiode deutlich hervortritt, um ſo deutlicher, je tiefer die Unterſuchung dringt und fortſchreitet, das iſt von uns wiederholt gezeigt worden. Ich erinnere an die Grundlegung der Sittenlehre, an den Verſuch einer neuen Darſtellung der Wiſſenſchaftslehre vom Jahr 1797, an die gleichzeitige zweite Einleitung in die Wiſſenſchaftslehre, an den ſonnenklaren Bericht, wo Fichte die Identität „das Unbedingte und Charakteriſtiſche des Selbſtbewußtſeins" nennt, an das zweite Buch der Beſtimmung des Menſchen, in welchem Fichte aus dem Princip der Identität die Thatſachen des Bewußtſeins erleuchtet*).

### 3. Die Wiſſenſchaftslehre vom Jahre 1810.

Von den ſchriftlichen Urkunden dieſer neuen Entwicklungsform der Wiſſenſchaftslehre hat Fichte ſelbſt nur eine herausgegeben, die als Schluß ſeiner Wintervorleſung von 1809/1810 die kurze Summe des Ganzen enthält: „die Wiſſenſchaftslehre in ihrem allgemeinen Umriſſe"**).

Es bleibt dabei, daß es ſich in der Wiſſenſchaftslehre um die Erklärung und Begründung des Wiſſens, um das Wiſſen ſchlechtweg und in dieſer Frage um das wahrhaft Seiende handelt. Das wahrhafte Sein iſt das abſolute Sein, welches durch ſich iſt, wodurch alles andere iſt. Das abſolute Sein iſt Gott,

*) Vgl. Buch III dieſ. Bd. Cap. II. S. 476, Cap. XII. S. 689 flgd. Buch IV. Cap. I. S. 801—804, S. 809. Cap. II. S. 818.

**) S. W. I Abth. II Bd. S. 693—709.

er ist das eine, wandellose, unveränderliche Sein. Setzen wir in Gott die Trennung von Subject und Object, so ist die absolute Einheit, das absolute Sein und damit das Wesen Gottes aufgehoben. In eben dieser Trennung besteht das Wissen. Das Wissen setzt Unterschiede, von denen das göttliche Sein unabhängig ist. Daher ist das Wissen nicht Gott, es ist von Gott unterschieden, es ist außer Gott. Nun ist das göttliche Sein alles in allem. Mithin ist das Wissen Sein Gottes außer Gott, d. h. es ist „Aeußerung Gottes", nicht eine Wirkung Gottes, denn diese würde den Charakter der Veränderung in sich schließen, sondern unmittelbare Folge des absoluten Seins, dessen „Bild oder Schema". Nun ist außer Gott kein Sein an sich denkbar, kein inneres auf sich beruhendes Sein, kein vom Wissen unabhängiges; also besteht alles Sein außer Gott im Wissen, alles Sein außer Gott ist Bild oder Schema Gottes*).

Nicht um eine Verwirklichung Gottes ist es zu thun, denn er ist absolut wirklich, sondern um eine Verwirklichung des Bildes Gottes oder des Wissens. Nicht durch Gott kann diese Verwirklichung geschehen, nicht er selbst macht sein Bild, denn dieß wäre eine Veränderung in ihm selbst, die mit seinem Wesen streitet, sondern das Wissen vollzieht aus eigenem Vermögen das Bild Gottes oder, was dasselbe heißt, es verwirklicht sich selbst. Es ist daher zu fassen als ein selbstthätiges, freies, entwicklungsfähiges Vermögen. Alles Sein außer Gott ist Selbstverwirklichung und Selbstentwicklung des Wissens. Alles Sein außer dem absoluten Sein ist Aufgabe, nur zu lösen im Wissen. Die Lösung ist das im Wissen vollendete Bild Gottes. Wie geschieht diese Vollendung?

Alles Wissen ist für sich, es ist Selbstanschauung, sich selbst

*) Die Wissenschaftslehre in ihrem allg. Umrisse. §. 1.

Sehen. Was es ist, das soll es ausdrücken, dazu soll es sich (aus sich) entwickeln. Es soll sich selbst sehen als Bild des göttlichen Lebens. In dieser Aufgabe ist eine Reihe von Aufgaben enthalten.

Das Wissen ist Bild, es ist näher gesagt das Vermögen oder die Thätigkeit des Bildens. Um sich als diese Thätigkeit zu erkennen, muß es dieselbe entwickeln, es muß bilden, es muß sein Product als Bild erkennen, d. h. von etwas unterscheiden, das ihm nicht als Bild, nicht als sein Product, sondern als Wirklichkeit oder von ihm unabhängiges Object erscheint. Bevor das Wissen sich selbst als Bild und bildende Thätigkeit einleuchten kann, muß ihm etwas als unmittelbare Wirklichkeit einleuchten. Außer dem Wissen (als Bild Gottes) ist nichts wirklich. Also kann das Wissen nur seine eigene Wirklichkeit unmittelbar vorstellen, ohne sich seiner vorstellenden und bildenden Thätigkeit darin bewußt zu sein. Seine reflexionslose Selbstanschauung ist das Erste. Das Product (Bild) erscheint als vorhandenes Object. Das Anschauen ist ein „Hinschauen". Das Wissen ist unendliches, selbständiges, wirksames Sein. Es schaut seine Unendlichkeit hin als Raum, seine Selbständigkeit als Dasein im Raum, als raumerfüllendes Dasein, als Materie, seine Wirksamkeit als blindes Vermögen zu wirken, als ein Getriebenwerden, als Trieb, als Trieb zur Wirksamkeit auf die Körperwelt, darum als unmittelbare Beziehung der Körperwelt auf sein eigenes Dasein, d. h. es schaut nicht bloß Körper, sondern ihm fühlbare, sinnlich wahrnehmbare Körper, Träger innerer Qualitäten. Es muß sich selbst in unmittelbarer Beziehung auf die Körperwelt d. h. selbst als Körper erscheinen; es muß andere Körper auf seinen Trieb beziehen und erscheint sich deßhalb als Sinn; es muß die Wirksamkeit seines eigenen Körpers un-

mittelbar auf andere Körper beziehen und erscheint sich deßhalb als Organ. Es schaut seine eigene Wirksamkeit hin als unendliches gegebenes Vermögen, d. h. als eine unendliche Reihe auf einander folgender Glieder, als Zeit. Und da es diese seine Wirksamkeit unmittelbar auf die Körperwelt bezieht, so erscheint ihm auch die Körperwelt als gegeben nicht bloß im unendlichen Raum, sondern auch in der unendlichen Zeit. Dieses ganze Gebiet der Anschauung ist die unmittelbare (reflexionslose) Selbstanschauung des Wissens, das bewußtlose Product und Bild desselben, der Ausdruck des bloßen Vermögens*).

Das Gebiet der Anschauung ist unendlich, unbestimmt, mannigfaltig. Nun ist die Anschauung der Sinnenwelt in Raum und Zeit die unmittelbare Selbstanschauung des Wissens. Diese Selbstanschauung ist darum eine mannigfaltige, eine Mannigfaltigkeit Sichanschauender d. h. „eine Welt von Ichen". Jedes hat sein Anschauen für sich, es ist unmittelbar anschauend sein Anschauen, es ist in dieser Anschauung ein einziges, in sich verschlossenes, gesondertes, jedem anderen unzugängliches Ich, ein Individuum. Auf dem beschriebenen Gebiete der unmittelbaren Selbstanschauung zerfällt daher das Wissen in die Vielheit getrennter einzelner Individuen**).

Das Wissen soll sich einleuchten als Bild, es muß sich daher von etwas unterscheiden, das ihm nicht als Bild, sondern als unmittelbare Wirklichkeit einleuchtet, es muß sich von seiner Anschauung unterscheiden, es muß sich daher als Anschauung und deßhalb (innerhalb der letzteren) als Individuum vollziehen. Jetzt unterscheidet sich das Wissen von der Anschauung; und da diese im Triebe wurzelt und zufolge des Triebes das Vermögen am

*) Ebendaselbst. §. 2 — §. 9. S. 697—702.

**) Ebendaselbst. §. 11. S. 703 flgd.

Anſchauen hängt und in demſelben gefangen bleibt, ſo iſt der Act, wodurch das Wiſſen ſich von der Anſchauung unterſcheidet, eine Losreißung vom Triebe, eine Erhebung über das ganze Gebiet der Anſchauung. Jetzt ſieht das Wiſſen unmittelbar ſein eigenes Licht, es ſchaut ſich nicht mehr hin, ſondern ſieht ſich ein, es iſt (nicht mehr Anſchauen, ſondern) Denken, Intelligiren, reines Denken*). Das Gebiet der Anſchauung war unendlich mannigfaltig, das Denken iſt Einheit. In der Anſchauung zerfällt das Wiſſen in die vielen Ich, in eine Welt getrennter Individuen; indem es ſich von der Anſchauung unterſcheidet und denkend erfaßt, iſt es das eine Ich und erkennt ſich als ſolches in der gegebenen Vielheit der Iche, es erblickt ſich in einer Welt (nicht mehr getrennter, ſondern) gleicher Individuen, es fordert deren gegenſeitige Anerkennung, die unmöglich wäre, wenn jedes Individuum ſeine beſondere Welt für ſich hätte, wenn nicht für jedes Individuum die Sinnenwelt (das Gebiet der Anſchauung) dieſelbe wäre, wenn nicht alle in ihrer Grundanſchauung übereinſtimmten. Die Einheit des Ich macht die urſprüngliche Uebereinſtimmung der Individuen in Rückſicht der Anſchauung und Sinnenwelt. Daß die Sinnenwelt für alle dieſelbe iſt, dieſe ihre „allgemeine Uebereinſtimmbarkeit" macht ihre Wahrheit und Realität; ſie hat keine andere**).

Im Denken erkennt ſich das Wiſſen (ſieht ſich ein) als das eine Ich, deſſen Träger unmöglich die Anſchauung oder ein Object der Anſchauung, alſo unmöglich das Individuum ſein kann. Das Denken begründet die Anſchauung, alſo kann es nicht durch ſie begründet ſein; es kann ſeinen Grund und Träger nur in dem einen Sein haben, welches durch ſich iſt, in dem

*) Ebendaſelbſt. §. 10. S. 702—703.

**) Ebendaſelbſt. §. 10. S. 702. 703. §. 11. S. 704—705.

abſoluten Sein, unmittelbar in ihm. Es erblickt ſich als unmittelbare Folge des göttlichen Seins, als Bild Gottes, als Vermögen dieſes Bildes, „als ſein könnend allein Schema des göttlichen Lebens“. Wiſſen iſt Bild, Schema. Wenn ſich das Wiſſen erkennt als Bild Gottes, ſo iſt dieſes Wiſſen Bild des Bildes, Schema des Schema, Schatten des Schattens; es iſt als bloßes Wiſſen leer, es iſt nicht, was es ſeinem Weſen und Vermögen nach iſt, denn als wirkliches Vermögen iſt es Bild Gottes; als bloßes Selbſtbewußtſein dagegen iſt es nur Bild des Bildes. So iſt das Wiſſen nicht, was es in Wahrheit iſt, was es ſein ſoll. Bild Gottes zu ſein, iſt in dem leeren Wiſſen oder in dem bloßen Selbſtbewußtſein (Ich) die nicht erfüllte Beſtimmung, das nicht vollzogene Vermögen, alſo die zu erfüllende Beſtimmung, das auszuwirkende Vermögen, nicht bloß ein Können, ſondern ein Sollen. Indem das Wiſſen dieſe ſeine Leerheit und Nichtigkeit als bloßes Wiſſen einſieht, beſinnt es ſich auf ſein wahres Weſen und erfaßt ſein Können als Sollen*). „Wenn ich nun von einer Seite fallen laſſend das nichtige Anſchauen, von der anderen das leere Intelligiren, mit abſoluter Freiheit und Unabhängigkeit davon mein Vermögen vollziehe, was wird erfolgen?“ „Ein Wiſſen, deſſen Inhalt weder hervorgeht aus der Sinnenwelt, denn dieſe iſt vernichtet, noch aus der Betrachtung der leeren Form des Wiſſens, denn auch dieſe habe ich fallen laſſen, ſondern das da iſt durch ſich ſelbſt, ſchlechtweg, wie es iſt, ſo wie das göttliche Leben, deſſen Schema es iſt, ſchlechtweg durch ſich ſelbſt iſt, wie es iſt. Ich weiß nun, was ich ſoll**).“

Mein Sein iſt mein Sollen. Dieſes Soll iſt hell einleuch-

*) Ebendaſelbſt. §. 10. S. 703. §. 12. S. 705—706.

**) Ebendaſelbſt. §. 13. S. 706—707.

tend, einfach und absolut. Wenn ich aber, was ich soll, nur weiß, so ist das Sollen Object des Wissens, Bild des Bildes und sinkt in die Schattenwelt. Es ist nicht Schatten, sondern lautere Wirklichkeit, nicht bloßes Wissen, nicht Product meines Vermögens, sondern dessen treibendes Princip; es ist nicht durch mein Können bedingt, sondern dessen Bedingung. Das von diesem Soll zugleich erleuchtete und getriebene Vermögen ist der Wille, einfach und absolut in sich, ein reales und zugleich intelligentes Princip, derjenige Punkt, in welchem Intelligiren und Anschauen oder Realität sich innig durchdringen. Der Wille ist das wirkliche Bild Gottes. So endet die Wissenschaftslehre „in eine Weisheitslehre, das ist in den Rath, nach der in ihr erlangten Erkenntniß, durch welche ein in sich selbst klarer und auf sich selbst ohne Verwirrung und Wanken ruhender Wille allein möglich ist, sich wieder hinzugeben dem wirklichen Leben, nicht dem in seiner Nichtigkeit dargestellten Leben des blinden und unverständigen Triebes, sondern dem an uns sichtbar werden sollenden göttlichen Leben*)."

Hier haben wir die von Fichte selbst beurkundete neue Darstellung der Wissenschaftslehre, nicht ausgeführt, sondern skizzirt, aber so, daß uns der Typus dieser neuen Entwicklungsform vollkommen einleuchtet. Von diesem sicheren Punkte aus nehmen wir zum Abschluß unseres Werkes die Einsicht in den endgültigen Stand der Wissenschaftslehre und orientiren uns über die Leistungen der letzten Periode, so weit sie die specielle Ausbildung der Wissenschaftslehre betreffen und aus dem Nachlasse Fichte's bekannt sind.

*) Ebendaselbst. §. 13. 14. S. 707—709.

# Elftes Capitel.

## Nachgelaſſene Schriften. Neue Form der Begründung und Anwendung des Syſtems.

Die Thatſachen des Bewußtſeins und die neue Staatslehre.

### I.

### Neue Form der Propädeutik. „Die Thatſachen des Bewußtſeins."

Vorleſungen von 1810/1811 und 1813.

Alle übrigen auf die Wiſſenſchaftslehre bezüglichen Arbeiten der letzten Periode gehören in den Nachlaß des Philoſophen und ſind faſt ſämmtlich akademiſche Vorträge, die mit immer neuer Gewandtheit danach ſtreben, den Begriff und die Aufgabe, den Geiſt und die Methode der Wiſſenſchaftslehre einleuchtend und anſchaulich zu machen. Das Neue und Intereſſante liegt in der Lehrart und in der didaktiſchen Wendung. Für die didaktiſche Behandlung eines Syſtems ſind zwei Vorſtellungsweiſen beſonders fruchtbar: die propädeutiſche Begründung und die Anwendung. Daher ſuchen wir unter jenen nachgelaſſenen Vorträgen mit beſonderem Intereſſe zunächſt diejenigen auf, welche die zur Weisheits- oder Lebenslehre entwickelte Wiſſenſchaftslehre propädeutiſch begründen. Es ſind die Vorleſungen über „die Thatſachen des Bewußtſeins" aus dem Winter 1810/11 und aus dem

Sommer 1813. Die erſte und wichtigſte wurde bald nach dem Tode des Philoſophen aus dem Nachlaß herausgegeben (1817).

Die propädeutiſche Begründung iſt allemal eine Probe didaktiſcher Kunſt, und Fichte war ein Meiſter im Lehren. Wir haben dieſe Meiſterſchaft kennen gelernt an den beiden Einleitungen in die Wiſſenſchaftslehre vom Jahr 1797. Wie ſich jene beiden Einleitungen zu der erſten Entwicklungsform der Wiſſenſchaftslehre, ähnlich verhalten ſich die beiden Vorleſungen über die Thatſachen des Bewußtſeins zur zweiten, nur daß ihre Ausführlichkeit die Grenze der propädeutiſchen Abſicht überſchreitet. Die Vorleſungen aus dem Jahre 1813 ſind nur ſkizzirt, weniger entwickelt, ausgearbeitet, didaktiſch geordnet, als die früheren Vorträge, aber in manchen Punkten ſehr erleuchtend, namentlich in der ſummariſchen Charakteriſtik der Wiſſenſchaftslehre*).

### 1. Die Wiſſenſchaftslehre als Phänomenologie.

Die Wiſſenſchaftslehre giebt die Entwicklungsgeſchichte des Bewußtſeins von der niedrigſten Stufe bis zur höchſten, von der äußeren Wahrnehmung bis zum ſeligen Leben. Die Hauptepochen dieſer Entwicklung ſind die Thatſachen des Bewußtſeins, die jeder in ſich vorfindet. Dieſe Thatſachen auseinander zu ſetzen

*) Die Thatſachen des Bewußtſeins. Vorleſ. 1810/1811. (Cotta 1817.) S. W. I Abth. II Bd. S. 541—691. Die Thatſachen des Bewußtſeins (Vorleſ. 1813). Nachgel. W. I Bd. S. 401—574. Fichte nennt „die Thatſachen des Bewußtſeins" ſeine erſte und einzige Einleitung in die Wiſſenſchaftslehre und bezeichnet die Vorleſ. von 1813 als eine zweite Einleitung, weil ſie nicht bloß das gewöhnliche Bewußtſein, ſondern ſolche Zuhörer vorausſetze, die ſchon über das Verhältniß der Logik zur Philoſophie aufgeklärt ſind. (Nachgel. W. I. S. 406.) Aehnlich unterſchied Fichte ſeine beiden Einleitungen in die Wiſſenſchaftslehre vom Jahr 1797.

und zu durchschauen, in Verbindung zu bringen und als Entwicklungsepochen einleuchten zu lassen, die Punkte zu fixiren, die in ihrer Reihenfolge die Linie bestimmen, welche die Wissenschaftslehre construirt: das ist die Absicht und Aufgabe dieser propädeutischen Vorträge. Das Gebiet der Wissenschaftslehre reicht so weit, als die Tragweite der Reflexionsform und die nothwendige Reihe der Reflexionen. Daraus ergeben sich die Grenzpunkte. Sie beginnt mit der Thatsache des Bewußtseins, die sich reflexionslos vollzieht, aus welcher die Reflexion hervorgeht, und sie endet vor dem absoluten Sein, in welchem keine Reflexion stattfindet, zu dem alles Wissen sich als Bild und Erscheinung verhält. Alles Sein außer Gott ist Erscheinung oder Bild Gottes, alle Erscheinung besteht im Wissen und dessen nothwendigen Reflexionen. Das Wissen ist die Erscheinung oder „das Dasein Gottes". Alles Sein außer Gott ist „Sein im Verstande"; „der Verstand ist das absolute Element und der Träger alles Daseins." Daher die Aufgabe der Wissenschaftslehre darin besteht, „die Verstandesform zu analysiren". Die Philosophie macht das Dasein (Erscheinung) verständlich, sie soll, wie Jacobi gesagt hat, „Dasein enthüllen". Die Wissenschaftslehre ist nicht Seinslehre, sondern „Erscheinungslehre", sie ist Phänomenologie*). Nun besteht alle Erscheinung im „Sichverstehen" und in der nothwendigen Reihe, die das Sichverstehen beschreibt. „Dieses Leben und sich Bewegen des Verstehens", die Linie, die es bildet und durchläuft, ist das Gebiet der Wissenschaftslehre. Die Erscheinung ist daher erst vollendet, wenn sie sich vollkommen verstanden hat. Dieses volle Verständniß giebt die Wissenschaftslehre. Daher steht die letztere nicht außer der Erscheinung, sondern gehört selbst

*) Wir brauchen dieses Wort, um an dieser Stelle unwillkürlich den Blick des Lesers von Fichte auf Hegel zu richten.

zu ihr, weil sie dieselbe vollkommen umfaßt und begreift. Sie ist „die Erscheinung in ihrer Totalität"*).

2. Wissenschaftslehre und Naturphilosophie. Materialismus und individualistischer Idealismus.

Wer die Erscheinung nicht als solche versteht und durchschaut, der nimmt sie als das wahrhaft wirkliche Sein. Das ist der Grundirrthum aller falschen Philosophie, die Wurzel alles Dogmatismus, das Vorurtheil, welches der Wissenschaftslehre schnurstracks zuwiderläuft und die Geister unfähig macht, sie zu fassen. Aus ihm stammt die Naturphilosophie. Sie setzt das absolute Sein in die Erscheinung, die selbst in den Gegensatz von Natur und Ich zerfällt. Unter dieser Voraussetzung wird geschlossen: das Absolute ist entweder Natur oder Ich, nun ist das Ich nicht absolut, also ist die Natur das Absolute. Die Voraussetzung ist falsch. Natur und Ich sind Erscheinungsformen. Das Absolute ist, aber es ist weder Natur noch Ich; es ist außer dem Ich und der Natur, es giebt dem ersten und erst vermittelst desselben auch dem zweiten den nöthigen Haltpunkt: so schließt die Wissenschaftslehre**).

Die Sinnenwelt ist eine nothwendige Erscheinung des Wissens. Daß wir alle dieselbe Welt vorstellen, diese übereinstimmende Weltvorstellung ist eine nothwendige Erscheinung des allgemeinen Wissens, „des einen unmittelbar geistigen Lebens, das alle Erscheinungen, auch die Ich-Individuen, schafft und in sich begreift." Wird die Materie zum Princip gemacht, so kann

*) Thatsachen des Bewußtseins (1813). Nachg. W. I Bd. S. 408—410. S. 421. XIX Vortr. S. 561 flgd. XX Vortr. S. 563—71.

**) Thats. des Bewußtseins (1810). II Abschn. Cap. V. S. W. I Abth. II Bd. S. 618—619.

die Vorſtellung, die Weltvorſtellung, das Ich, die gegenſeitige Anerkennung der individuellen Ich nicht erklärt werden; gilt das individuelle Ich als Princip, ſo iſt es unmöglich, die Allgemeingültigkeit der Weltvorſtellung, die übereinſtimmende Anſchauung, den Raum zu erklären. Das Erſte geſchieht im Materialismus, das Zweite im „individualiſtiſchen Idealismus." Daher iſt die Wiſſenſchaftslehre keines von beiden*). Sie erklärt die Erſcheinungen weder aus der Materie noch aus dem individuellen Ich, ſondern aus dem Wiſſen als ſolchem; ſie erklärt aus dem Wiſſen bloß Erſcheinungen, darunter das individuelle Ich, nicht etwa Dinge an ſich. Es iſt grundfalſch zu meinen, daß die Wiſſenſchaftslehre aus ſich herausgehe, daß ſie aus dem Wiſſen etwas anderes ableite als die Erſcheinungen, daß ſie das Ich zum Schöpfer der Dinge an ſich mache und noch dazu das individuelle Ich. „Nicht aus ſich ſelbſt herausgehend, etwa abwärts, als Schöpferin eines Seins außer ihr, wie etwa viele die Wiſſenſchaftslehre verſtanden haben, als wolle ſie die Dinge an ſich aus dem Ich erſchaffen laſſen, welches abſurd wäre: ſie kann aber auch nicht über ſich hinaus aufwärts mit dieſem Princip gehen, und ſelbſt Gott, inwiefern er in der Erſcheinung iſt, iſt ihre Selbſtgeſtaltung. Durch die Beſchränkung auf dieſe Einheit des Objects iſt die Wiſſenſchaftslehre feſtgeſchloſſen und bleibt geſchloſſen**)."

### 3. Das Wiſſen als ſelbſtändige Entwicklung.

Das Wiſſen beſchreibt eine in ſich nothwendige Entwicklung, ein in ſich ſelbſtändiges Leben, unter deſſen Erſcheinungsformen das individuelle Ich gehört. Daher iſt das Wiſſen nicht etwa

*) Ebendaſelbſt. II Abth. Cap. V. S. 623—626.

**) Thatſ. des Bew. (1813). XX Vortr. S. 565.

eine Eigenſchaft, der ein Ding als Träger zu Grunde liegt. Es iſt ſo wenig Eigenſchaft des Menſchen, als der Raum Eigenſchaft des Körpers iſt. Wer das Wiſſen als menſchliche Eigenſchaft anſieht, verhält ſich zur Wiſſenſchaftslehre, wie der, welcher den Raum als körperliche Eigenſchaft nimmt, zur Mathematik. Der Eine ſieht die Natur des Wiſſens ſo wenig ein als der Andere die des Raumes. Die Entwicklung des Wiſſens iſt die nothwendige Reihe der Reflexionen. Jede Reflexion iſt eine Erhebung über die Thätigkeit, auf welche reflectirt wird. Jede Erhebung dieſer Art iſt eine Befreiung des Bewußtſeins, eine Entfeſſelung der Freiheit, die auf der niedrigſten Stufe in der größten Gebundenheit iſt, „eine fortgehende Erhöhung ſeines Lebens zu immer höherer Freiheit". Dieſe Entwicklung hat ihre beſtimmten Geſetze, ihre beſtimmten Thatſachen. Die Einſicht in die Geſetze giebt die Wiſſenſchaftslehre; „eine Darlegung der Thatſachen wäre gleichſam eine Naturgeſchichte der Entwicklung dieſes Lebens*)."

### a. Das theoretiſche Vermögen.

Die niedrigſte Stufe iſt die äußere Wahrnehmung, in welcher das Wiſſen mit ſeinem Object zuſammenfällt, in daſſelbe aufgeht, und dieſes darum als etwas Gegebenes erſcheint. Die Reflexion ergreift das Object, verwandelt es in ein bloßes Bild und weiß dieſes Bild als ſein Product; das Wiſſen wird Einbildung und befreit ſich dadurch von ſeiner Gebundenheit in der äußeren Wahrnehmung. Die Einbildung iſt eine reale Befreiung des geiſtigen Lebens. Das Object der Wahrnehmung ſind die Dinge, das der Einbildung die Vorſtellungen oder Bilder der Dinge. Auf der niedrigſten Stufe des Bewußtſeins gilt

*) Thatſ. des Bew. (1810). III Abſchn. S. 687—691.

der Satz: die Dinge sind. Auf der zweiten gilt der Satz: die Vorstellungen oder Bilder der Dinge sind. Die Reflexion auf dieses Object erhebt das Bewußtsein auf eine höhere Stufe, es erfaßt seine eigene vorstellende oder bildende Thätigkeit, so entsteht das Wissen vom Wissen, das freie Bewußtsein, das Ich. Jetzt bleibt das Wahrnehmen und Einbilden nicht mehr sich selbst überlassen, sondern wird von dem freien Bewußtsein gerichtet und regiert. Auf diese Weise bringt das Bewußtsein Wahrnehmung und Einbildung in seine Gewalt; es fixirt die Wahrnehmung und macht sie aufmerksam, es erneuert und reproducirt die Wahrnehmung vermöge der Einbildung; es bildet sich eine Vorstellungsreihe, in der jedes Glied bedingt ist durch die vorhergehenden, das gegenwärtige durch die vergangenen, und die vergangenen gegenwärtig gemacht werden durch die Erinnerung*).

b. Das praktische Vermögen.

Das Bewußtsein stellt vor, reflectirt auf seine Vorstellungen und wird ihrer inne. Dadurch macht es sein (sich als) theoretisches Vermögen frei. Es muß seiner Freiheit inne werden. Es muß sich als freie Wirksamkeit erfassen, als freie, auf ein Object gerichtete Thätigkeit. Ohne Widerstand kein Gegenstand für eine freie Thätigkeit. Ohne Vorstellung des Widerstandes keine Möglichkeit, sich der eigenen Freiheit bewußt zu werden. Daher die Nothwendigkeit der Vorstellung einer (nicht bloß räumlichen, sondern) körperlichen, materiellen Welt, einer auf Widerstand leistende d. h. körperliche oder materielle Dinge gerichteten Thätigkeit, die Nothwendigkeit eigener körperlicher Kraft, also eines körperlichen, leiblichen, individuellen Ich. Das Wissen kann seiner Freiheit nur inne werden als einer gehemmten, einge-

*) Thatſ. des Bew. (1810). I Abſchn. Cap. I — VI.

ſchränkten, ausſchließenden Sphäre der Wirkſamkeit, als eines individuellen Ich, dem andere Individuen ſeines Gleichen gegenüberſtehen. Die Thatſache der unmittelbaren Selbſtanſchauung (Ich) vervielfältigt ſich. Was ſich vervielfältigt, iſt nicht das Wiſſen, ſondern bloß deſſen Anſchauung. Das Wiſſen bleibt Eines. In der Anſchauung ſind die Individuen getrennt und bilden jedes eine Welt für ſich; im Denken, das ſich über die Anſchauung erhebt und von ihrer Gebundenheit befreit, ſind ſie Eines und bilden Ein Ich, eine Gemeine von Individuen, ein Syſtem von Ichen. Die unmittelbare Anſchauung und das abſolute Denken ſind die beiden Grundfactoren des Bewußtſeins. „Ein Syſtem von Ichen, ein Syſtem organiſirter Leiber dieſer, eine Sinnenwelt ſind die drei Hauptſtücke der objectiven Weltvorſtellung*)."

c. Das höhere Vermögen.

Das Wiſſen iſt Eines; ſeine Erſcheinungen ſind Entwicklungsformen dieſes ſelbſtändigen und einigen Lebens. Was das Wiſſen iſt, muß es für ſich ſein, es muß ſich in ſeiner Lebenseinheit erfaſſen und ſeiner ſelbſt inne werden als eines ungetheilten einigen Lebens. Das geſchieht durch Einkehr in ſich ſelbſt. Dieſe Einkehr iſt bedingt durch die „abſolute Selbſtentäußerung des Wiſſens", d. h. durch jene unmittelbare Selbſtanſchauung, in der ſich das Wiſſen erſcheint als vorhandene Welt. Die Entäußerung iſt die Anſchauung, die Einkehr das Selbſtbewußtſein. So iſt die Einkehr bedingt und vermittelt durch die Anſchauung. Das Bewußtſein, in welchem das Wiſſen ſeine Einheit (ſich als Eines) erfaßt, geht durch die Anſchauung hindurch. Dieſer Durchgangs-

*) Thatſ. des Bew. (1810). II Abſchn. Thatſ. des Bew. in Beziehung auf das praktiſche Vermögen. Cap. I—VI.

punkt iſt die Individualität. So iſt das Individuum nicht Träger des Wiſſens, ſondern eine Erſcheinungsform deſſelben. Um aus ſeiner Entäußerung oder Anſchauung in ſich einzukehren und ſich als den einigen Grund und Träger alles Lebens zu erfaſſen, muß ſich das Wiſſen als individuelles Bewußtſein gleichſam zuſammenziehen und concentriren. Die Individuen ſind die Concentrationen des einen Lebens, die concentrirten Lebenserſcheinungen des Wiſſens, in denen das Wiſſen erſt eigentlich lebendig, ſelbſtthätig, praktiſch wird; ſie bilden veränderliche Freiheitsſphären innerhalb der ſtehenden unveränderlichen Sinnenwelt. In der Sinnenwelt erſcheint das Leben als ſtehendes Object, als Subſtantivum, als „vita“; im Individuum erſcheint es als Thätigkeit, als Zeitwort, als „vivere“. Die Individuen ſind Erſcheinungen eines und deſſelben Lebens: daher beſteht zwiſchen ihnen keine Kluft, ſondern Gemeinſchaft. Jedes beſtimmt ſeine Wirkſamkeit ſelbſt und handelt frei in ſeinem Gebiet; die Selbſtbeſtimmung des einen bedingt die der anderen und umgekehrt, aber nicht unmittelbar, ſondern vermittelt durch gegenſeitige Anerkennung und das Bewußtſein freier Selbſtbeſtimmung. Daher iſt die Gemeinſchaft (Wechſelwirkung) der Individuen nicht phyſiſcher, ſondern moraliſcher Nexus*).

In der Sinnenwelt und der Gemeinſchaft freier Individuen erſcheint demnach das eine Leben, das in ſich ſelbſtändige und einige Wiſſen: das Wiſſen als freies Leben oder als Freiheit. So iſt die geſammte Welt, um alles in einem zu ſagen, die nothwendige Erſcheinungsform der Freiheit. Ohne dieſe Erſcheinungsform kann die Freiheit ihrer ſelbſt, kann das Wiſſen ſeiner als abſoluter Freiheit nicht inne werden. Nennen wir das Be-

*) Thatſ. des Bew. (1810). III Abſchn. Vom höheren Vermögen. Cap. I — III. S. 634—655.

wußtſein der abſoluten Freiheit Sittlichkeit, ſo iſt die Welt die nothwendige Bedingung, unter welcher die abſolute Freiheit ſich ſelbſt erſcheint oder ſich ſelbſt anſchaut. „Daher iſt das eine Leben der Freiheit im Grunde nichts anderes als die Anſchauungsform der Sittlichkeit*)."

Die bloß formale Freiheit iſt leer, ſie iſt Mittel des abſoluten Zwecks oder des Endzwecks. Der Endzweck iſt das Sittengeſetz. Iſt nun die Freiheit der innerſte Lebensgrund der Welt (die nichts anderes iſt als Erſcheinung der Freiheit), ſo iſt der Endzweck, um deſſen willen allein die Freiheit iſt, „das abſolute Seinsprincip der Natur", ſo ſind auch die Individuen Producte des Endzwecks, d. h. jedes Individuum iſt und hat eine beſtimmte ſittliche Aufgabe, es iſt ein Glied in der ſittlichen Ordnung der Dinge, in der die Lebensaufgaben ſelbſt eine nothwendige Reihenfolge der Generationen und Weltalter bilden. Nur als Glied der ſittlichen Weltordnung, nur in der Erfüllung ſeiner ſittlichen Aufgabe iſt das Individuum ewig und unzerſtörbar gültig. Das Sittengeſetz erfüllen, heißt daſſelbe wollen. Das Sittengeſetz wollen, heißt nichts anderes wollen als dieſes Geſetz. Iſt der Wille eines mit dem Sittengeſetz, ſo iſt er unverrückbar. Nur der unverrückbare Wille iſt wirklicher Wille, nur dieſer Wille iſt feſtes, unwandelbares Sein. Das Individuum iſt ewig nur als Wille, als ein ſolcher Wille. Unter dem Zwange des Triebes iſt das Individuum unfrei; in Uebereinſtimmung mit dem Sittengeſetz iſt es auch nicht frei, denn es kann nicht mehr Beliebiges wollen. Wo alſo bleibt die formale Freiheit? Sie iſt im Triebe noch nicht und im ſittlichen Willen nicht mehr gegenwärtig; ſie iſt alſo nur möglich zwiſchen beiden, im Uebergange, in der Erhebung vom Triebe zum Sittengeſetz. Dieſe Erhebung

*) Ebendaſ. III Abſchn. Cap. III. S. 656 flgd.

ist nur durch Freiheit möglich. Diese ist nichts anderes als Mittel dazu, nothwendiges Mittel. Die Erhebung ist zugleich die Vernichtung der Freiheit, ihre Selbstvernichtung. „Die absolute Freiheit steigert sich durch sich selbst in eigener factischer Vernichtung zum Willen*)."

Das Sittengesetz ist der absolute Zweck, aber der Endzweck ist nicht das Absolute selbst. Wie sich die Welt (Sinnenwelt und Welt der Individuen) zum Endzwecke verhält, so verhält sich dieser zu dem höheren, wahrhaft absoluten Princip. Das Sittengesetz war das Princip des Lebens, dieses die Erscheinungsform oder Anschaubarkeit des Sittengesetzes. Mithin wird das, wozu das Sittengesetz sich verhält, wie zu ihm Welt und Leben, das Princip des Sittengesetzes sein, und das letztere die Erscheinungsform oder Aeußerung dieses Princips. Was also ist das Princip des Endzwecks? Was macht sich in ihm anschaulich oder sichtbar**)?

Das Leben, für sich genommen, ist endloser Wandel, fortwährendes Entstehen und Vergehen, unaufhörliches, absolutes Werden. Das Leben soll gedacht werden, denn es ist Erscheinung des Wissens; das absolute Werden läßt sich nicht denken. Was gedacht werden soll, muß den Charakter der Dauer und Einheit haben. Diesen Charakter hat und giebt nur das Sein. Soll das Leben gedacht werden können, so muß das Werden einen dauernden, wandellosen, ewigen Inhalt haben; es muß im

*) Ebendaselbst. III Abschn. Cap. IV. Das Sittengesetz als Princip des Lebens und dieses als Anschaubarkeit des ersten. S. 657—679. Vgl. Cap. V. S. 680.

**) Ebendaselbst. III Abschn. Cap. V. Die Anschauung Gottes als Princip des Sittengesetzes oder des Endzwecks, und dieses als Aeußerung der ersteren. S. 680—681.

Werden ein unveränderliches Sein geben. Das Sein im Werden ist die Absicht, der Zweck, das unverrückbare Ziel alles Werdens. Nur als Endzweck kann das Sein im Proceß des absoluten Werdens erscheinen und sichtbar hervortreten. Daher ist der Endzweck das Sein in Verbindung mit dem Leben (Werden). In dieser Verbindung allein wird aus dem Sein Endzweck. Der Endzweck ist daher die Erscheinung des Seins, wie das Leben die des Endzwecks. Der Endzweck hat seinen Halt im Sein, wie das Leben in ihm. Ohne Sein kein Endzweck, kein Leben. Also muß das Sein gedacht werden als unabhängig und abgesondert vom Werden. In der Verbindung mit ihm ist es Endzweck; von dieser Verbindung frei, ist es nicht Endzweck, sondern „Sein schlechtweg", das absolute Sein oder Gott*).

Im Endzweck ist Sein und Werden (Leben) verbunden; er ist „das Sein des Lebens", „das Sein der Freiheit", „die Aeußerung des Seins im Werden". Nun ist der das Leben durchdringende Endzweck gleich der Sittlichkeit. Daher sagt Fichte: „Sein der Freiheit oder des Lebens und Sittlichkeit sind durchaus eins**)."

In dem bloßen Werden giebt es keinen Stillstand, keine Dauer, keine Möglichkeit des Festhaltens, des Anschauens. Nur in der Form der Anschauung wird das Sein im Werden gegenständlich und sichtbar. „Das Grundsein des Lebens ist darum in seiner Form eine Anschauung." Sie ist das in jeder einzelnen Aeußerung Bestehende, dieselbe zum Stehen oder Stillstand Bringende, durch die ganze unendliche Reihe wirklich Dauernde. Die unmittelbare Anschauung bedingt und vollendet die Reihe

*) Ebendaselbst. III Abschn. Cap. V. S. 681—683.

**) Ebendaselbst. III Abschn. Cap. V. S. 683. Resultat und Anmerkung.

der Reflexionen, sie ist die Grundform des Lebens und Wissens, welche beide Ausdrücke durchaus gleichbedeutend sind. Ihre erste und niedrigste Form ist die Sinnenwelt, ihre letzte und höchste die sittliche Gewißheit; beide unmittelbar einleuchtend und dauernd, zwischen beiden die Reflexionsformen des Wissens, bedingt und getragen von der Anschauung.

Das ganze Leben (Wissen) ist demnach Anschauung, Bild, Erscheinung. Es ist Anschauung nur, weil ihm ein Sein inwohnt, das dem Werden Dauer und Einheit giebt. Das Leben ruht in der Anschauung, diese im Sein, das als solches unabhängig von der Anschauung, jenseits alles Werdens absolut in sich ist. Das absolute Sein ist Gott, das Leben darum in seinem eigentlichen Sein „Bild Gottes".

„Und so haben wir denn den letzten und vollkommenen Aufschluß erhalten über den Gegenstand unserer Untersuchung: das Leben oder auch das Wissen. Das Wissen ist allerdings nicht ein bloßes Wissen von sich selbst, wodurch es in sich selbst zerginge und zu nichts würde, ohne alle Dauer und Anhalt; sondern es ist ein Wissen von einem Sein, nämlich von dem einen Sein, das da wahrhaft ist, von Gott, keineswegs aber von einem Sein außer Gott, dergleichen außer dem Sein des Wissens selbst oder der Anschauung Gottes durchaus nicht möglich ist, und die Annahme eines solchen reiner und klarer Unsinn. Nur kommt dieser einzig mögliche Gegenstand des Wissens im wirklichen Wissen niemals rein vor, sondern immer gebrochen an insgesammt nothwendige und in dieser Nothwendigkeit nachzuweisende Formen des Wissens. Die Nachweisung dieser Formen ist eben die Philosophie oder die Wissenschaftslehre*)."

---

*) Ebendaselbst. III Abschn. Cap. V. S. 683—685.

## II.

## Neue Form der Anwendung. „Die Staatslehre". 1813 (1820).

### 1. Voraussetzung.

Die Thatsachen des Bewußtseins verhalten sich zur Wissenschaftslehre, wie Naturgeschichte zur Naturlehre. Vergleichen wir die Thatsachen des Bewußtseins mit der (gleichzeitigen) Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse, so erhellt die durchgängige Uebereinstimmung beider. Es bleibt noch übrig, die neue Entwicklungsform des fichte'schen Systems auf dem Gebiete der Anwendung oder in einer Darstellung kennen zu lernen, die sich zur Wissenschaftslehre verhält, wie angewendete Mathematik zur reinen, oder praktische Naturwissenschaft zur theoretischen. Diese Darstellung findet sich in den Vorlesungen über „die Staatslehre oder das Verhältniß des Urstaats zum Vernunftreiche" (aus dem Sommer 1813), die sieben Jahr später aus dem Nachlasse des Philosophen veröffentlicht wurden.

Schon in jenen früheren „populären" Vorträgen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters und das Wesen des Gelehrten, in den Anweisungen zum seligen Leben und den Reden an die deutsche Nation erschien die vollendete Wissenschaftslehre im Lichte der Anwendung. Daher die Staatslehre vom Jahr 1813 mit diesen Vorträgen in allen wichtigen Punkten völlig übereinstimmt: in der Lehre vom Urvolk und Urstaat, von dem zu errichtenden Vernunftreiche, von der Bedeutung des Gelehrten als des sittlichen Weltbildners und Regenten, von der Nothwendigkeit und dem Zwecke der Nationalerziehung, von dem Einklange zwischen christlichem Gottesglauben und Vernunftwissenschaft (Wissenschaftslehre).

Die Voraussetzungen, auf welche ausdrücklich „die Staatslehre" sich gründet, sind in der „Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse" entwickelt worden und bilden deren Summe. „Nur Gott ist; außer ihm nur seine Erscheinung; in der Erscheinung das einzig wahrhaft Reale die Freiheit, in ihrer absoluten Form, im Bewußtsein, also als eine Freiheit von Ichen. Diese und ihre Freiheitsproducte das wahrhaft Reale. An diese Freiheit nun ist ein Gesetz gerichtet, ein Reich von Zwecken, das Sittengesetz; dieses darum und sein Inhalt die einzig realen Objecte. Die Sphäre der Wirksamkeit für sie die Sinnenwelt, diese nichts denn das; in ihr keine positive Kraft des Widerstandes oder des Antriebes. Wer diese Antriebe gelten läßt oder diesem Widerstande weicht, ist unfrei, nichtig. Nur durch die Freiheit ist er Glied der wahren Welt, ist er durchgebrochen zum Sein*)."

Die Philosophie kann weder Dualismus noch Materialismus (Naturphilosophie) sein: nicht Dualismus, sondern Einheitslehre; nicht Materialismus, sondern Erkenntniß- und Freiheitslehre. Die Freiheit Bild des absoluten Seins, die Welt Bild oder Erscheinung der Freiheit (des Wissens): in dieser Grundanschauung ruht die Philosophie. Die Freiheit ist entweder ursprünglich und schöpferisch, oder sie ist überhaupt nicht; sie ist Princip, alles Andere ihr „Principiat". Freiheit heißt „Principsein". Gilt die Natur als Erstes oder auch nur als etwas Ansichseiendes, so ist die Freiheit unmöglich. Daher giebt es unter dem Gesichtspunkte der Naturphilosophie keine Freiheit. Wer die letztere bejaht, muß sie als absolut schöpferisches Princip, den Willen als

*) Die Staatslehre oder das Verhältniß des Urstaates zum Vernunftreiche. III Abschn. Voraussetzungen. S. W. II Abth. II Bd. S. 431.

einzig möglichen Schöpfer der Natur nehmen: er schafft nicht eine gegebene, seiende, sondern eine sein sollende Welt, das Vorbild der wahren. Dieses Vorbild ist die erleuchtende und zielsetzende Richtschnur des Lebens; daher die Philosophie als Freiheitslehre zugleich gestaltend und leitend das Leben selbst ergreift. Als Leiterin des Lebens ist die Freiheitslehre praktische oder angewendete Philosophie*).

## 2. Aufgabe.

Die Freiheit erscheint in einer Welt (Gemeine) bewußter Individuen, deren gemeinschaftliche Sphäre der Wirksamkeit die Sinnenwelt ist. Jedes dieser Individuen ist unbedingt frei, die Geltung und Erhaltung der individuellen Freiheit darum ein nothwendiges Gesetz: das Rechtsgesetz gegenüber den Hemmungen und Störungen, welche die Freiheit des einen Individuums durch die der anderen erleidet. Solche Störungen können sein, aber sie dürfen und sollen nicht sein. Sie nöthigen das Rechtsgesetz, die Form des Zwangsgesetzes anzunehmen; es vernichtet die geschehene Freiheitsverletzung durch die Strafe, es verhütet die begehrte durch die Furcht vor der Strafe, also durch einen Naturtrieb, und herrscht darum wie ein Naturgesetz. Die Rechtsanstalt ist zugleich Zwangsanstalt. Daß eine Rechtsanstalt errichtet werde, fordert das Vernunftgesetz; daß sie zugleich als Zwangsanstalt auftritt, gebietet die Noth; daher die Rechtsverfassung, in welcher der Zwang herrscht, noch eine Nothverfassung ist. Die vorhandenen Rechtsverfassungen sind solche Nothverfassungen, sie herrschen nicht allein durch das Vernunftgesetz, sondern mit Hülfe des Naturgesetzes; sie sind daher noch kein wahrhaftes Vernunftreich. Die Rechtsanstalt soll ein Vernunftreich sein. Sie wird

*) Ebendaselbst. I Abschn. Allg. Einl. S. 369—389.

es, indem ſie den Charakter der Nothverfaſſung und Zwangsanſtalt ablegt. Das iſt die zu löſende Aufgabe. Es iſt im Rechtsgeſetz eine Forderung enthalten, die noch nicht erfüllt iſt, ein Beſtandtheil, der noch nicht zur Geltung gekommen *).

Rechtsgeſetz iſt Freiheitsgeſetz. Ein Freiheitsgeſetz, welches zwingt, enthält einen offenbaren Widerſpruch. Das Rechtsgeſetz fordert die unbedingte Geltung der individuellen Freiheit; der Zwang, den es ausübt, iſt das directe Gegentheil derſelben. Alſo iſt es der Zwang, der aufhören ſoll. So lange er unentbehrlich iſt, herrſcht die Nothverfaſſung. Wenn er aufgehört hat nöthig zu ſein, iſt an die Stelle der Nothverfaſſung das Vernunftreich getreten. Alſo iſt die Aufgabe, den Zwang entbehrlich zu machen. Er iſt entbehrlich, ſobald ſtatt der Naturtriebe kein anderes Motiv die menſchlichen Handlungen beſtimmt, als die Vernunfteinſicht. Demnach beſteht die Löſung der Aufgabe darin, daß dieſe Einſicht ausgebildet und entwickelt wird. Dieß geſchieht durch Belehrung und Erziehung. Daher wird die Rechtsanſtalt zugleich Erziehungsanſtalt ſein müſſen, weil ſie nur dadurch die Bedingung in ſich aufnimmt, wodurch der Zwang allmälig entbehrlich gemacht werden und das Vernunftreich zur Ausbildung kommen kann.

Und zwar wird mit der Rechtsanſtalt die Erziehungsanſtalt zugleich müſſen errichtet werden, weil ſonſt ein Zwang ausgeübt wird, ohne die Abſicht ihn entbehrlich zu machen, ein Zwang, der ſich zur Freiheit nicht als Hülfsmittel verhält, ſondern vernichtend. Im Reiche der Freiheit, innerhalb deſſen die Rechtsverfaſſung liegt, kann überhaupt der Zwang keine andere Geltung beanſpruchen als eine vorläufige; er gilt, bis die Vernunft-

*) Ebendaſelbſt. I Abſchn. S. 389—400. III Abſchn. Von der Errichtung des Vernunftreiches. S. 432—433.

einſicht ihn entbehrlich macht. Darum iſt auch nur derjenige Zwang rechtmäßig, der vor der Vernunfteinſicht ſich rechtfertigen läßt, von dem der entwickelte Verſtand einſieht, daß er nöthig war, weil ohne ihn der Rechtszuſtand und die Ausbildung der Freiheit unmöglich geweſen wäre. Aller Zwang darf nur um der Freiheit willen ſtattfinden. Nur wer die Zwecke und Forderungen der Freiheit einſieht, darf den Zwang ausüben; nur wer dieſe Einſicht nicht oder noch nicht hat, erleidet den Zwang. Daraus erhellt, was zur Rechtmäßigkeit des Zwanges gehört. Es iſt nicht genug, daß er gerechtfertigt werden kann; er muß auch gerechtfertigt ſein wollen, d. h. er muß alles thun, um in denen, die er beherrſcht, die Vernunft, die ihn rechtfertigt und entbehrlich macht, zu erzeugen; er muß mit dieſer Abſicht geſchehen und darum von vornherein mit der Belehrung verbunden ſein, die zu jenem Ziele hinführt. Die Zwangsanſtalt iſt nur dann eine Rechtsanſtalt, wenn ſie zugleich Erziehungsanſtalt iſt.

Das Recht zum Zwange gründet ſich daher auf das Vermögen und den Willen, ihn zu verantworten. Nur wer beides hat und im Stande iſt, die ganze moraliſche und rechtliche Verantwortlichkeit des Zwanges auf ſich zu nehmen, darf Zwingherr oder Herrſcher ſein. Er muß die Forderungen und Zwecke der menſchlichen Freiheit mit der höchſten Klarheit durchſchauen und dieſe Einſicht vor den Anderen voraushaben. Nur der höchſte menſchliche Verſtand berechtigt zum Herrſchen. Die Aufgaben der menſchlichen Freiheit ſind nach Zeiten und Völkern verſchieden. Daher iſt es der höchſte menſchliche Verſtand ſeiner Zeit und ſeines Volkes, dem es gebührt zu herrſchen, weil er allein den Zwang, den er ausübt, rechtfertigen kann und will. Er ſieht das Ziel voraus, wonach die menſchlichen Kräfte ringen; er unterſcheidet mit heller Einſicht das nähere und fernere Ziel und

durchschaut so die jedesmalige Bestimmung des Menschengeschlechts. Er steht auf dem Standpunkt, wohin die anderen erst kommen sollen. Daher kann er allein sie führen. Die Menschheit würde ihr Ziel verfehlen, wenn sie es nur blind erreichte. Sie muß die Nothwendigkeit desselben einsehen. Daher ist die Führung nothwendig zugleich Belehrung und Erziehung; sonst wäre sie die Führung einer Heerde, nicht freier Individuen. Nur wer die Menschheit erziehen kann, darf sie beherrschen, bis das Ziel der Erziehung erreicht ist.

So ist die Freiheitsgeschichte (Weltgeschichte) in der That eine fortschreitende Erziehung des Menschengeschlechts, deren Ziel der vollkommene Rechtszustand oder das Vernunftreich ist, in dem der letzte Rest der Zwangsanstalt ausgetilgt worden. Ohne Erziehung ist die Geschichte nicht möglich. Aus dem erzogenen Geschlecht wird ein erziehendes. Wie aber beginnt die Erziehung? Welches ist das erste erziehende Geschlecht? Es muß eine Urerziehung geben, sonst kann die Geschichte, die Erziehung, die Lösung der Aufgabe, um die es sich handelt, keinen Anfang nehmen, also überhaupt nicht stattfinden*).

### 3. Lösung der Aufgabe. Das Urvolk und die Geschichte.

#### a. Die alte Welt.

Die Erziehung fordert einen ersten Ausgangspunkt, einen Ursprung, der keine erziehenden Bedingungen voraussetzt, ein erziehendes Urgeschlecht, welches von Natur im Besitze der Früchte ist, die in allen folgenden Geschlechtern erst die Erziehung reift und hervorbringt. Dieses Geschlecht ist unmittelbar „sittlicher Natur". In ihm sind die sittlichen Einrichtungen ursprünglich gegeben, Staat, Familie, Ehe: es ist ein Urvolk

*) Ebendaselbst. III Abschn. S. 436—470.

ein Normalvolk, das Vorbild der menschlichen Entwicklung. So muß es sein, denn sonst wäre die Erziehung ein endloser Regreß, der sich in nichts auflöst. Das ist unmöglich. Das Bild Gottes kann nicht dem Untergange und dem Zufall preisgegeben sein. „Gott ist," „er probirt nicht*)."

Das Urvolk bedarf keiner Erziehung; es ist, was die übrige Menschheit durch Erziehung werden soll. Die Erziehung geht von dem Urvolk aus; ihr Gegenstand ist ein zweites der Erziehung bedürftiges Urgeschlecht ohne ursprüngliche sittliche Einrichtungen. Die Vereinigung dieser beiden Urgeschlechter giebt den Anfangspunkt der sittlichen Entwicklung, der Erziehung des Menschengeschlechts, der Geschichte.

Die Glieder des sittlichen Urvolks gründen, sei es durch Colonisation oder durch Eroberung, in dem zweiten Urgeschlechte der bloßen Naturvölker die sittlichen Einrichtungen, den Rechtszustand, den Staat; sie geben das sittliche Gesetz, sie offenbaren es als göttlichen Willen. Sie herrschen, die anderen werden beherrscht. Ihre Herrschaft gilt unbedingt. Was in ihnen Naturglaube war, wird in dem beherrschten Geschlecht „Autoritätsglaube". Auf diese Autorität ursprünglicher, unmittelbar göttlicher Abkunft gründet sich die Staatsordnung und, wie es hier nicht anders sein kann, die bürgerliche Rechtsungleichheit. Der Staat gilt als absolute göttliche Anordnung, der Einzelne ist ihm unbedingt hingegeben und untergeordnet. Die Staatsmächte sind göttliche Autoritäten, der religiöse Glaube gestaltet sich mythologisch und polytheistisch. Das ist der sittliche Typus der alten Welt, am reichsten entwickelt in den griechischen Staaten, am deutlichsten und reinsten dargestellt in dem am meisten aristokratischen und religiösesten Staate des griechischen Alterthums, in Sparta.

*) Ebendaselbst. III Abschn. S. 471.

Die menſchliche Einſicht ſoll frei werden. Dahin zielt die Entwicklung. Der Verſtand erhebt ſich gegen den Autoritätsglauben, erſchüttert ihn auf allen Gebieten und untergräbt damit das eigentliche Princip des Alterthums in ſeiner Wurzel. Dieſe Epoche, die den Beginn einer neuen Zeit bedeutet, macht Sokrates.

Der Fortgang von dem Autoritätsglauben zum Verſtandesprincip iſt zugleich der Fortgang von der bürgerlichen Rechtsungleichheit zur Gleichheit, vom ariſtokratiſchen Staat zum demokratiſchen, von dem Autoritätsſtaat, der in ſeiner Wurzel theokratiſch iſt, zur conſtitutionellen Rechtsordnung. In dem Streit der Patricier und Plebejer um die bürgerliche Rechtsgleichheit entwickelt ſich dieſer Fortgang in der römiſchen Welt.

Die vollkommene Befreiung der individuellen Einſicht iſt der Untergang des antiken Staats. Die Sorge für das perſönliche Wohl und die perſönliche Bildung wird zum Hauptintereſſe, und der Staat gilt nur als Bedingung, um dieſes Intereſſe ſo behaglich als möglich zu befriedigen, „als das Gehege, innerhalb deſſen wir ſicher ſind". Mit dem Eigennutz und dem Triebe nach individuellem Wohlſein ſteigt der Luxus, die Verachtung der Götter, die Gleichgültigkeit gegen den Staat; das Regieren ſelbſt incommodirt, und man läßt ſich gern den Herrſcher geben, am liebſten einen erblichen, um in Ruhe leben und genießen zu können. Was ſich über den gemeinen Eigennutz erhebt und dem Staate zuwendet, iſt nicht mehr der einfache Patriotismus, das Erfülltſein von gemeinnützigen und öffentlichen Zwecken, ſondern perſönlicher Ehrgeiz, Liebe zum Ruhm, Selbſtgefühl hervorragender Kraft, nicht Religioſität, ſondern „Genialität"; es ſind die Kränze des Miltiades, die den Themiſtokles nicht ſchlafen laſſen*).

*) Ebendaſelbſt. III Abſchn. Alte Welt. S. 497—520. Vgl.

### b. Die neue Welt.

Die alte Welt ging von der bürgerlichen Rechtsungleichheit aus und mit der entwickelten bürgerlichen Rechtsgleichheit zu Grunde. Innerhalb ihrer Anſchauungsweiſe blieb die Gleichheit bedingt durch das Bürgerthum. Daß der Menſch als ſolcher frei und in dieſer Freiheit die abſolute Gleichheit der Menſchen begründet ſei: dieſe Einſicht blieb dem Alterthum verborgen. Das Chriſtenthum offenbart ſie und legt damit die Grundlage der neuen Welt.

Was das Chriſtenthum offenbart, das Reich der Freiheit als Reich Gottes, als Aufgabe und Ziel der Menſchheit, iſt ein Geſetz, unabhängig von aller individuellen Willkür, von jeder perſönlichen Autorität, die ewige Wahrheit ſelbſt, mit welcher die Verſtandeseinſicht, je tiefer ſie entwickelt iſt, um ſo gründlicher übereinſtimmt. Daher iſt hier im Princip der Sache kein Widerſtreit zwiſchen Autoritätsglauben und Verſtandeseinſicht. Alle ächte „Sokratik" und Philoſophie iſt dieſem Glauben gegenüber Durchdringung und Bejahung.

Die chriſtliche Lehre, richtig verſtanden, iſt abſolut wahr und abſolut neu. Das wahrhaft Wirkliche iſt die rein geiſtige, überſinnliche Welt, das Himmelreich, der ewige Wille Gottes; der Menſch iſt ewig, wenn er dieſen Willen thut, er thut ihn, wenn er dem eigenen Willen gänzlich abſtirbt, nicht durch den äußeren Tod, ſondern durch die innere Wiedergeburt. Es giebt nur dieſe *eine* Heilsordnung: Selbſtvernichtung und Selbſtverleugnung. Alles außer Gott iſt nichtig. Der Glaube an ein ſelbſtändiges Sein außer Gott iſt antichriſtlich und heidniſch. Aller Glaube an äußere Wunder und Zeichen, an äußere Entſündigung und Erwählung iſt todt und in ſeiner Wurzel heidniſch.

---

Grundzüge des gegenw. Zeitalt. Vorleſ. IX — XII. Buch. IV dieſes Bd. Cap. V. S. 882—892.

Ein ſolcher Glaube als Bedingung oder Beſtandtheil der chriſtlichen Seligkeitslehre iſt chriſtliche Beſchneidung. Zu dieſem Glauben verhält ſich die wahre Einſicht, wie Paulus zu den Juden, und Luther zu den Papiſten.

Die Menſchheit ſoll ſich mit eigener Freiheit erbauen zu einem Reiche Gottes, in dem alle menſchliche Freiheit aufgegeben und hingegeben iſt an ihn. Dazu bedarf ſie eines Vorbildes, das ſich zur neuen Welt ähnlich verhält, als das Urvolk zur alten: eines Bildes dieſer Beſtimmung des ſich Ertödtens und Hingebens, in dem vorbildlich und darum urſprünglich verwirklicht iſt, was die Menſchheit verwirklichen ſoll. Dieſes Vorbild muß daher eine wirkliche Perſon ſein, deren Selbſtbewußtſein unmittelbar und vollkommen zuſammenfällt mit ihrem göttlichen Beruf, deren Wille, wie er aufging, gefangen war im höheren Willen, die durch ihr Sein war, wie ſie alle machen wollte. Dieſe Perſon iſt Jeſus, er zuerſt, er allein und einzig. Das einzige Mittel der Seligkeit iſt „der Tod der Selbſtheit", der Tod mit Jeſus, die Wiedergeburt. Er iſt unmittelbar und von Natur, was die Menſchen aus eigener Freiheit nach ſeinem Vorbilde werden ſollen: er iſt „der geborene Sohn Gottes"; ſeine geſchichtliche Erſcheinung daher eine ewig gültige hiſtoriſche Wahrheit. Aber der bloße Geſchichtsglaube an ihn trägt zur Seligkeit nichts bei. Den Weg zur Seligkeit muß man gehen. Die Geſchichte, wie dieſer Weg entdeckt und geebnet worden, hilft nicht zum Gehen.

Auf die Thatſache der geſchichtlichen Erſcheinung Jeſu als des eingeborenen Sohnes Gottes gründet ſich der chriſtliche Geſchichtsglaube. Der geſchichtliche Satz wird um ſeiner ewigen Geltung willen in ein Syſtem metaphyſiſcher Sätze verwandelt, in die Lehre von der Gottmenſchheit Jeſu, der Dreieinigkeit Got-

tes, der Nothwendigkeit der Rechtfertigung, Verſöhnung, Entſündigung der (von Gott ausgeſchloſſenen und außerhalb ſeiner befindlichen) Menſchheit. So bekommt das Chriſtenthum einen hiſtoriſch dogmatiſchen Lehrinhalt, in dem ſich die ewige Wahrheit des chriſtlichen Glaubens mit heidniſchen und widerſtreitenden Vorſtellungsweiſen miſcht. So entſteht die Aufgabe, die ewige Wahrheit von jener Vermiſchung zu reinigen, mit der klarſten Einſicht zu durchdringen und von allem Magiſchen zu befreien, denn alles Magiſche in der Religion iſt heidniſchen Urſprungs. Dieſe Einſicht iſt das Ziel des wahrhaft chriſtlichen Lebens und die ächte Erfüllung der Weiſſagungen Jeſu.

Er hat verkündet, daß nach ihm der heilige Geiſt kommen wird und durch dieſen das Reich Gottes auf Erden, die Vollendung ſeines Werkes. Der heilige Geiſt iſt gegründet in der göttlichen Anlage des Menſchen für die überſinnliche Welt, in dem natürlichen Licht, welches uns unſere göttliche Beſtimmung, Gott ſelbſt und in der Perſon Jeſu den geborenen Sohn Gottes erleuchtet, auf dieſe Weiſe ihn bezeugt, und uns dadurch in alle Wahrheit leitet. Dieſer heilige Geiſt iſt die in den Kern des menſchlichen und alles Lebens eingedrungene, von dem hiſtoriſchen Glauben unabhängige, aber den ewigen Inhalt deſſelben beſtätigende Einſicht.

Das Chriſtenthum iſt nicht bloß Lehre, ſondern Princip einer Weltverfaſſung, Gründung eines Reiches, des Reiches Gottes, welches eines iſt mit dem Vernunftreiche, mit dem klar begriffenen und freudig erfüllten Geſetze des Chriſtenthums. In dieſem Reiche herrſcht nur das Gewiſſen und kein Zwang mehr. Es iſt die Auflöſung des Staates als einer Zwangsanſtalt. Das Reich kann nur kommen und der Zwang nur entbehrlich gemacht werden durch eine des Zieles klar bewußte, zur Kunſt der Men-

ſchenbildung entwickelte, fortdauernde Erziehung. Dieſe Erziehung iſt ein unentbehrlicher Beſtandtheil des Reiches, der Zwang dagegen nicht bloß zu entbehren, ſondern auszutilgen.

Dieſes Ziel der Zeiten iſt angezeigt durch den Gang der Geſchichte. Das Werk des Alterthums war der abſolute Staat, das hiſtoriſche Chriſtenthum forderte die abſolute Kirche; der Uebergang geſchah durch die Unterwerfung des Staats, der freiwillig den Primat der Kirche anerkannte und ſich ihm fügte: durch den germaniſchen Staat. Unter der Herrſchaft der Kirche wird der Staat entgöttert und zu einer rein menſchlichen Einrichtung, zu einem Werke des weltklugen Verſtandes gemacht. Die Entgötterung des Staates iſt zugleich eine Freigebung des Verſtandes. Der Glaube an die Staatsgötter iſt vernichtet. Unabhängig von dieſem Glauben, erneuern ſich die Alterthumsſtudien. Jetzt wird der Widerſtreit der heidniſchen Vorſtellungsweiſe mit der chriſtlichen erkannt; gegen die vorhandene Vermiſchung beider erhebt ſich der Proteſtantismus mit der Glaubensreformation, welche die chriſtliche Lehre von den hiſtoriſchen Satzungen und Traditionen frei macht und auf die ſchriftlichen Urkunden als letzte Quelle zurückführt. Aber dieſe Urkunden ſind ſelbſt traditionell bedingt und bedürfen einer Auslegung und Erklärung, die jetzt bei keiner anderen Macht mehr gefunden werden kann, als der wiſſenſchaftlichen und philoſophiſchen Einſicht. So iſt die Befreiung der Philoſophie ſelbſt die Frucht und das Werk der (kirchlich geleiteten) Geſchichte. Die in ihrer freiſten und tiefſten Einſicht mit dem ewigen Inhalt des Chriſtenthums einverſtandene Wiſſenſchaft iſt die reifſte Frucht der Philoſophie, die Entdeckung Kant's und der Wiſſenſchaftslehre, welche letztere zugleich das Ziel, die Aufgabe und Kunſt der Erziehung erkannt hat als die neue Richtſchnur der Zeiten. Auch die chriſtlichen Staaten treiben nach

dieſem Ziel. Ihre Vielheit erzeugt den Wetteifer und dieſer überall das Streben nach Machtentwicklung, die ihre größten Hinderniſſe in der Unbildung und dem Unverſtande der Bürger, in den Privilegien der Geburt und des Beſitzes findet. So fordert das Staatsintereſſe ſelbſt die Einführung der bürgerlichen Rechtsgleichheit, die Verbeſſerung des Schulweſens, die Reform der allgemeinen Volkserziehung, und ſo reift nothwendig in allmäligem Fortſchritt ein ſittlicher Zuſtand, in welchem Einſicht und Bildung den Schulzwang, friedlicher Völkerverkehr den Krieg und Kriegszwang von ſelbſt aufhören machen, ſo daß zuletzt die hergebrachte Zwangsregierung nichts mehr zu thun findet.

Alle geſchichtlich wirkſamen Factoren ebnen die Bahn nach dem Ziele, welches die Wiſſenſchaftslehre erkennt, und worauf ſie mit aller Beſonnenheit und Kunſt die Erziehung des Menſchengeſchlechtes richtet. In demſelben Maße, als die Rechtsanſtalt Erziehungsſtaat wird, hört ſie auf, Zwangsanſtalt zu ſein, und nähert ſich dem Vernunftreiche. Dieß iſt der Grundgedanke der neuen Staatslehre, die darin mit den Reden an die deutſche Nation und den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters völlig übereinſtimmt *).

*) Staatslehre u. ſ. w. (1813). III Abſchn. Neue Welt. S. 520—600. Vgl. Grundzüge des gegenw. Zeitalters. Vorl. XIII—XIV. Reden an die deutſche Nation. VI. VII. X. Vgl. Buch IV dieſes Bd. Cap. V. S. 892—897. VII. S. 945—950. VIII. S. 975—977.

# Zwölftes Capitel.

## Geſammteinheit und Charakteriſtik der fichte'ſchen Lehre.

(Wiſſenſchaftslehre. 1806.)

### I.

### Geſammteinheit.

#### 1. Charakteriſtik der neuen Darſtellung der Wiſſenſchaftslehre.

Die Wiſſenſchaftslehre in ihrem allgemeinen Umriſſe aus dem Jahr 1810 gilt uns als die ſicherſte und gewiſſermaßen einzige Urkunde der neuen Entwicklungsform. Dieſes iſt ihr Grundgedanke und ihre Summe: alles objective Sein iſt im Wiſſen begründet, das Wiſſen ſelbſt im abſoluten Sein (Gott); alle Weltvorſtellung (alle Erſcheinungen des Bewußtſeins) ſind Objectivirungen des Wiſſens, das Wiſſen ſelbſt iſt unmittelbare Aeußerung (Bild) Gottes; das Bewußtſein iſt der Durchgangspunkt und Uebergang vom abſoluten Sein zum objectiven oder, was daſſelbe heißt, vom realen Sein zum vorgeſtellten. Das Bewußtſein iſt eine auf ſich ſelbſt reflectirende Thätigkeit; was es thut, das muß es zu einem Gegenſtande ſeiner Reflexion machen, den es wieder zum Gegenſtande einer neuen Reflexion macht. Die Reflexionsform iſt ſeine Grundform. Jedes Reflexionsproduct iſt Bild und Bild des Bildes. Darum iſt innerhalb der Reflexions-

formen, innerhalb alſo des Bewußtſeins, innerhalb der Vorſtellungen und der Erſcheinungswelt nichts an ſich Reales, ſondern lauter „Bildweſen". Entweder alſo giebt es überhaupt kein reales Sein, oder es iſt unabhängig von aller Reflexionsform, von allem Bewußtſein; entweder iſt das reale Sein gar nicht, oder es iſt abſolut, lediglich aus und durch ſich ſelbſt. Nun iſt alles Bewußtſein und alle Reflexion relativ, ſie bezieht ſich auf eine ihr vorausgeſetzte Thätigkeit (in Reflexion auf welche ſie entſteht), dieſe Grundthätigkeit iſt als Reflexion wieder bezogen auf eine ihr vorausgeſetzte, und ſo fordert das Bewußtſein, um überhaupt ſein zu können, in letzter oder erſter Inſtanz eine Grundthätigkeit, die nicht wieder in einer Reflexion, nicht wieder in einem Bewußtſein gegründet ſein kann, ſondern im Sein ſelbſt, im Sein, das ſchlechtweg aus ſich iſt, im abſoluten Sein oder Gott, unmittelbar in ihm begründet, unmittelbare Folge Gottes. Aber wir dürfen nicht ſagen: Gott macht dieſe auf ſich reflectirende Thätigkeit, denn er würde dann ſelbſt eine ſolche Thätigkeit ſein, er würde ſelbſt in die Reflexionsform eingehen, und die Reihe der Reflexionen würde als göttliches Bewußtſein von neuem beginnen, das Bewußtſein und damit das Bildweſen würde unter neuem Namen ſein altes Spiel von vorn anfangen, und es gäbe kein reales Sein als ſolches. Daher iſt das Bewußtſein zwar unmittelbare Folge Gottes, aber nicht deſſen Weſen und That, ſondern nur ſein Bild oder Schema. Nicht Gott macht ſein Bild, ſondern das Bewußtſein iſt und macht es; Bild Gottes zu ſein, iſt ſein Vermögen, ſeine Thätigkeit, ſeine Aufgabe. Nicht Gott macht das Bewußtſein, ſondern dieſes vollzieht ſich ſelbſt. Vermöge der bloßen Reflexion kann es ſeine eigene Thätigkeit immer nur abbilden und in Bildweſen verwandeln; es kann daher vermöge der Reflexion das Bild Gottes nicht ſein, ſondern ſich

höchstens als solches wissen d. h. Bild des Bildes sein und wieder Bild vom Bilde des Bildes. Die Reflexion verwirklicht das Bild nicht, sondern entfernt sich davon, sie kann daher die Aufgabe des Bewußtseins nicht lösen, die reale Bestimmung desselben nicht erfüllen.

Um daher Bild Gottes zu sein, muß das Bewußtsein die Reflexionsform fallen lassen. Wenn wir aber vom Wissen die Reflexionsform abziehen, so bleibt die Grundthätigkeit übrig, welche unmittelbar das Bild Gottes zu verwirklichen strebt. Dieses aus sich selbst thätige Sein nennt Fichte „Leben". Man kann das Bild Gottes nur sein, wenn man es lebt. Dieses lebendige, sich selbst treibende Vermögen, dem das Bild Gottes als sein Ziel und Endzweck unmittelbar einleuchtet (dieses Ich, welches weiß, was es soll) nennt Fichte „Wille". Der seiner ewigen Bestimmung gewisse und in ihr ruhende Wille ist das unmittelbare Bild Gottes, er ist Bild des göttlichen Seins, er ist seliges Leben*).

Der Wille fordert die Einsicht der ewigen Bestimmung, er muß erleuchtet sein von dem Soll, er muß unmittelbar wissen, was er soll, er fordert daher das Wissen, das Bewußtsein. Um aber Wille in diesem Sinne zu sein, dazu ist nöthig, daß wir die Nichtigkeit der Reflexionsformen durchschauen; um diese Nichtigkeit zu durchschauen, müssen die Reflexionsformen in ihrer Nothwendigkeit gesetzt und entwickelt werden. Dieß geschieht in der nothwendigen Entwicklungsgeschichte des Bewußtseins. Die Einsicht in diese nothwendige Entwicklungsgeschichte giebt die Wissenschaftslehre, sie begründet dadurch und nur dadurch die Einsicht in die Nichtigkeit jener Reflexionsformen, und sie begründet durch diese Einsicht und nur dadurch die „Lebenslehre".

---

*) Vgl. ob. S 1023. unt. S. 1034.

## 2. Die Identität der alten und neuen Lehrform.

Vergleichen wir jetzt die Wissenschaftslehre in ihrer neuen Entwicklungsform, wie sie der allgemeine Umriß vom Jahr 1810 uns dargelegt hat, so liegt die Uebereinstimmung mit der Religionslehre, wie sie Fichte in den Anweisungen zum seligen Leben entwickelt, klar am Tage.

Vergleichen wir sie mit der ersten Entwicklungsform der Wissenschaftslehre, so leuchtet ein, daß die ursprüngliche Lehre in der neuen Form vollkommen dieselbe geblieben ist: — nämlich die Einsicht in die Entwicklungsgeschichte des Bewußtseins, in die nothwendige Reihe seiner Reflexionsformen. An diesem Charakter, in dem die Wissenschaftslehre besteht, ist nicht das Mindeste geändert. Hier ist, abgesehen von den Worten, den Wendungen und der Darstellungsart, nicht einmal eine scheinbare Differenz. Und wo die Differenz zu sein scheint, in dem Fortschritt von der Wissenschaftslehre zur Lebenslehre, da ist sie in Wahrheit nicht wirklich, denn dieser Fortschritt ist so alt, als die Entwicklungsgeschichte der Wissenschaftslehre selbst. Oder meint man, Fichte habe je die Reflexionsformen und deren Producte für Dinge an sich gehalten; er habe je bezweifelt, daß es ein absolutes Sein, ein wahrhaft Seiendes gebe; er habe dieses Sein je wo anders gesucht, als im Grunde und in der Wurzel, in der Urbedingung alles Bewußtseins, da er doch von vornherein wußte, daß es unter den Objecten des Bewußtseins nie gefunden werden könnte, da er doch schon in der ersten Grundlage der Wissenschaftslehre gezeigt hatte, wie alle jene Objecte, die uns als gegeben erscheinen, nothwendige Producte der Einbildung sind?

Als Fichte das Ich zum Princip der Wissenschaftslehre machte,

war er darüber vollkommen im Klaren, daß dieſes Ich als ſubjectives Bewußtſein in der Reflexionsform (Trennung von Subject und Object) beſtehe, durch dieſe Reflexionsform gebrochen und in eine endloſe Reihe von Reflexionen aufgelöſt werde, daß es in nichts zerfließe. Man vergeſſe nicht, mit welcher Klarheit Fichte dieſen Satz entwickelt hat in jenem Verſuch einer neuen Darſtellung der Wiſſenſchaftslehre, den er in demſelben Jahre ſchrieb, als ſeine beiden Einleitungen in die urſprüngliche Wiſſenſchaftslehre ſelbſt. Es ſtand ſchon damals feſt: entweder iſt das Ich nichtig, oder es iſt die abſolute Einheit von Subject und Object, es iſt deren unmittelbare Identität. Unmittelbar iſt dieſe Identität, weil reflexionslos, weil durch keine Reflexion getrennt, weil von aller Reflexion unabhängig. Unabhängig von aller Reflexion iſt allein das wahrhaft wirkliche, abſolute Sein, welches durch ſich iſt. Dieſes Sein iſt eines mit jener Identität, und wenn Fichte beide unterſcheidet, ſo geſchieht es nur darum, weil der Begriff der Identität noch den einer Beziehung in ſich ſchließen könnte, die der Begriff des abſoluten Seins völlig ausſchließt, weil Identität nach kantiſchem Sprachgebrauch noch Reflexionsbegriff iſt.

Das Ich kann nicht geſetzt werden ohne ein abſolutes Sein, das ihm unmittelbar zu Grunde liegt. Dieſer Gedanke verändert an der Wiſſenſchaftslehre ſelbſt gar nichts, er iſt auch ihrer urſprünglichen Form keineswegs fremd. Das Ich muß daher geſetzt werden als die abſolute Erſcheinungsform des abſoluten Seins, als Bild oder Schema Gottes. Der Begriff des abſoluten Seins oder des Abſoluten ſchlechtweg iſt daher in der Wiſſenſchaftslehre keine dogmatiſche, ſondern eine kritiſche Beſtimmung, denn es iſt geſetzt in Rückſicht auf das Ich, als deſſen nothwendige Urbedingung, ohne welche das Ich nicht ſein könnte, es iſt nichts

anderes als das von aller Reflexion unabhängige Sein des Ich selbst, das Ich, nicht als Reflexion, sondern als ursprüngliches und absolutes Leben.

## II.

## Fichte's Selbstcharakteristik.

Bericht über die Wissenschaftslehre aus dem Jahr 1806.

### 1. Anti-Schelling.

Hören wir jetzt Fichte's Zeugniß selbst über das Verhältniß der neuen Darstellung der Wissenschaftslehre in ihrem Verhältniß zur alten. Wir wissen bereits, wie er in der Vorrede zu seiner Religionslehre ausdrücklich erklärte, daß sich seine ursprüngliche Lehre in keinem Stücke geändert habe, daß die Lebenslehre deren hellster Gipfel und Lichtpunkt sei. In demselben Jahre (1806), als er die Anweisungen zum seligen Leben herausgab, schrieb er den (aus seinem Nachlaß veröffentlichten) „Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und deren bisherige Schicksale". Nirgends hat sich Fichte so deutlich und unumwunden über das Verhältniß der beiden Entwicklungsformen der Wissenschaftslehre, nirgends so wegwerfend und leidenschaftlich verblendet gegen die schelling'sche Naturphilosophie ausgesprochen als in diesem Berichte. Hier behandelt er Schelling nicht bloß als einen zweiten Nikolai, er nennt ihn auch so. Daß Schelling der Wissenschaftslehre „Subjectivismus" vorgeworfen, erscheint ihm als der gröbste Unverstand, als das niedrigste Mißverständniß; es war der Vorwurf, daß Fichte das subjective Ich zum Princip gemacht habe. Daß die Naturphilosophie die Sinnenwelt unabhängig vom subjectiven Bewußtsein und vom Wissen überhaupt nehme und als Ding an sich behandle, erklärte Fichte für absolute Unphilosophie und Antiphilosophie. Er will in dem Philosophen Schel-

ling ein Beispiel „der allgemeinen Schlaffheit und Geistlosigkeit des Zeitalters", einen Repräsentanten der allgemeinen Seichtigkeit" hinstellen, ähnlich wie er es fünf Jahre vorher mit Nikolai gethan hatte. Daß Schelling in seiner letzten Schrift „Philosophie und Religion" (1804) den Hervorgang der endlichen Dinge aus dem Absoluten als Abfall betrachte, darin zeige sich jener alte und veraltete dogmatische Dualismus, der die Materie für ein Ding an sich halte und in der Wurzel materialistisch gesinnt sei; so sei die ganze sogenannte Naturphilosophie in ihrem letzten Grunde nichts weiter als „stockgläubiger Empirismus" nach dem Vorbilde Nikolai's. Mit diesem System vertrage sich weder Gott noch Moralität. Er sage das zur Charakteristik eines solchen Systems, nicht als Gesinnungsvorwurf gegen die Person des Philosophen. Daß Schelling die Erkenntniß der Einheit alles Seins mit dem göttlichen Sein suche, sei eine löbliche Absicht, die Fichte ebenfalls habe, nur sei der Unterschied, daß er leiste, was jener nicht leisten könne, sondern nur daran herumrede. „Und so werfe ich ihn denn," schließt die kategorische Erklärung „als Philosophen ganz und unbedingt weg, und als Künstler erkenne ich ihn für einen der größten Stümper, die jemals mit Worten gespielt haben*)."

### 2. Wissenschaftslehre und Lebenslehre.

Fichte fixirt hier den Begriff der Wissenschaftslehre genau so, wie wir von Anfang an das Problem derselben bestimmt. Sie

*) Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und deren bisherige Schicksale. (Geschr. 1806.) Cap. II. S. W. III Abth. III Bd. S. 384—407. Vgl. damit „Bemerkungen bei der Lectüre von Schelling's transsc. Idealismus." (1801.) „Zur Darstellung von Schelling's Identitätssystem in der Zeitschr. für specul. Physik." Nachgel. W. III Bd. S. 368—389.

habe die durch Kant's Entdeckungen an die Menschheit gestellte Aufgabe ergriffen und gelöst. Kant's Ausführung sei hinter der Aufgabe zurückgeblieben und konnte das Ziel nicht erreichen, denn er habe die Vernunftvermögen nur inductiv hergeleitet, in verschiedene Zweige gespalten und nicht in ihrer absoluten Einheit erfaßt. Die Vernunftgesetze zu deduciren, durch eine wahre Deduction aus der Urquelle zu erschöpfen und als das, was sie sind, darzulegen: darin habe die Aufgabe und Leistung der Wissenschaftslehre bestanden. Sie durchschaute und ließ durchschauen die Nichtigkeit aller Producte der Reflexion, die das Grundgesetz des Wissens ausmacht. Wenige nur erkannten diesen Geist der Wissenschaftslehre und meinten jetzt, sie müsse eben darum falsch sein, weil sie alle Realität auflöse, und eine Realität denn doch sei und sein müsse. Auch könne die Wissenschaftslehre selbst nicht umhin, eine Realität anzuerkennen, indem sie „ein subjectives-objectives Sein, ein wirkliches und concret bestehendes Ich" als Ding an sich voraussetze. Diese Auffassung habe die Wissenschaftslehre wirklich verfälscht. Die Einen fanden in ihr gar nichts Reales, die Anderen suchten es, wo es unmöglich sein konnte, nämlich innerhalb der Reflexion. „Das Publicum," sagt Fichte, „will Realität, dasselbe wollen auch wir, und wir sind hierüber mit ihm einig. Die Wissenschaftslehre hat den Beweis geführt, daß die in ihrer absoluten Einheit erfaßt werden könnende und von ihr also erfaßte Reflexionsform keine Realität habe, sondern lediglich ein leeres Schema sei, bildend aus sich selber heraus durch ihre gleichfalls vollständig und aus einem Princip zu erfassenden Zerspaltungen in sich selbst ein System von anderen ebenso leeren Schemen und Schatten, und sie ist gesonnen, auf dieser Behauptung fest und unwandelbar zu bestehen." Das Publicum kennt die Realität nur in der

Reflexionsform, daher glaubte es durch die Wissenschaftslehre alle Realität vernichtet. Sollte diesem Publicum geholfen werden, so müßte man vor seinen Augen die Form, in der es befangen bleibt, ablösen und nun zeigen, „daß zwar seine Realität, keineswegs aber alle Realität vernichtet sei, sondern daß im Hintergrunde der Form und nach ihrer Zerstörung erst die wahrhafte Realität zum Vorschein komme. Dieses letztere ist nun diejenige Aufgabe, welche wir zu seiner Zeit durch eine neue und möglichst freie Vollziehung der Wissenschaftslehre in ihren ersten und tiefsten Grundlagen zu lösen gedenken." Er habe, fährt Fichte fort, seit lange das Versprechen einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre gegeben. Eine solche Arbeit würde die Erfüllung jenes Versprechens sein. Indessen habe er sich dieses Versprechens schon längst entbunden und schiebe die Erfüllung jetzt weiter hinaus, weil ihm immer deutlicher geworden, „daß die alte Darstellung der Wissenschaftslehre gut und vorerst ausreichend sei". „Da ich soeben die ehemalige Darstellung der Wissenschaftslehre für gut und richtig erklärt habe, so versteht es sich, daß niemals eine andere Lehre von mir zu erwarten ist, als die ehemals an das Publicum gebrachte. Das Wesen der ehemals dargelegten Wissenschaftslehre bestand in der Behauptung, daß die Ichform oder die absolute Reflexionsform der Grund und die Wurzel alles Wissens sei, und daß lediglich aus ihr heraus alles, was jemals im Wissen vorkommen könne, so wie es in demselben vorkomme, erfolge." „Diesen Charakter wird der Leser in allen unseren jetzigen und künftigen Erklärungen über Wissenschaftslehre unverändert wiederfinden*)."

Vier Jahre später erfüllte Fichte den Grundzügen nach je-

*) Ebendaselbst. I Cap. S. 361—369.

nes Verſprechen, von dem er hier ſagt, daß es kaum noch erfüllt zu werden brauche, weil es eigentlich ſchon gelöſt ſei. Er entwarf die neue Darſtellung der „Wiſſenſchaftslehre in ihrem allgemeinen Umriß". Sie gilt ihm nicht als eine neue, ſondern als eine mit der alten völlig identiſche Lehre. Nachdem dieſe gezeigt hat, was das Reale nicht iſt, ſo leuchtet unmittelbar ein, was das Reale iſt. „Sollte ſich," ſagt Fichte in dem Bericht vom Jahr 1806, „die Ichform klar durchdringen laſſen, ſo würden wir einſehen, was an uns und unſerem Bewußtſein lediglich aus jener Form erfolge, und was ſomit nicht reines, ſondern formirtes Leben ſei, und vermöchten wir nun dieſes von unſerem geſammten Leben abzuziehen, ſo würde erhellen, was an uns als reines und abſolutes Leben, was man gewöhnlich das Reale nennt, übrigbleibe. Es würde eine Wiſſenſchaftslehre, welche zugleich die einzig mögliche Lebenslehre iſt, entſtehen*)."

Dieſe Lebenslehre gab Fichte in demſelben Jahre, als er den Bericht ſchrieb. Es waren die Anweiſungen zum ſeligen Leben. Die Wiſſenſchaftslehre, welche die Lebenslehre in ſich begreift, indem ſie in der „Weisheitslehre" gipfelt, gab er vier Jahre ſpäter in ihrem allgemeinen Umriß.

*) Ebendaſ. I Cap. Zur vorläufigen Erwägung. S. 369—371.

# Dreizehntes Capitel.

## Gesammtresultat und Kritik.

(Wissenschaftslehre. 1801.)

### I.

### Summe.

Die Gesammteinheit der fichte'schen Lehre in ihrem ganzen historischen Umfange ist aus der vollständigen Entwicklung derselben festgestellt, in Uebereinstimmung mit Fichte's eigener Ansicht und den ausdrücklichen Erklärungen, die er wiederholt darüber abgegeben hat. Man darf diese Sache nicht aus vereinzelten, da oder dort aufgelesenen Aussprüchen beurtheilen, aus deren Wortlaute man leicht eine Menge Widersprüche zusammensetzen kann, die alles verwirren; am wenigsten darf man sich an den Buchstaben der nachgelassenen skizzirten Vorlesungen halten, in denen Fichte den Zuhörern gegenüber unaufhörlich nach Klarheit ringt, jetzt versichert, daß er in diesem Ausdruck die höchste Klarheit erreicht habe, jetzt verspricht, die Sache werde an einem anderen Ort erst zu völliger Klarheit kommen, fortwährend mit dem Verständnisse experimentirt und häufig der didaktischen Wendung zu Liebe das Licht dergestalt auf einen einzelnen Punkt zusammenzieht, daß sich die übrigen darüber verdunkeln. Ueberhaupt leiden diese Vorlesungen an einem Mangel, der den Leser leicht ermüden und ungeduldig machen kann: sie rücken kaum von der

Stelle und wiederholen immer wieder an demſelben Punkt das Experiment des Klarmachens, zum vermeintlichen Beſten des Zuhörers, häufig zum Nachtheil der Sache. Nirgends hat Fichte ſeiner Meiſterſchaft im Lehren ſo ſehr im Wege geſtanden, als in dieſen ſpäteren Vorleſungen über die Wiſſenſchaftslehre, die er ſelbſt gewiß niemals in der Form herausgegeben haben würde, in der wir ſie jetzt leſen. Dieß gilt beſonders von den Vorleſungen aus dem Jahr 1804. Seine ganze Lehre war in ihm ſelbſt ſo völlig Anſchauung und Leben geworden, daß ſie anfing dem abſtracten Lehrvortrage zu widerſtreiten, daß ihm ſelbſt der ſprachliche Ausdruck, der die Zeichen abgelöſter und todter Begriffe an die Stelle der ganzen und lebendigen Anſchauung ſetzt, als eine Ertödtung der letzteren erſchien. Er fühlte, daß man ſeine Anſchauungsweiſe haben und in ihr leben müſſe, um ſeine Worte zu verſtehen. So ſagt er einmal in ſeinen patriotiſchen Geſprächen: „die Sprache liegt in der Region der Schatten. Was ich daher ausſpreche, iſt nie meine Anſchauung ſelber, und nicht das, was ich ſage, ſondern das, was ich meine, iſt unter meinem Ausdrucke zu verſtehen*).“ Seine Einleitungsvorleſungen im Herbſt 1813 beginnt er mit der Erklärung, die Wiſſenſchaftslehre ſetze einen „neuen und beſonderen Sinn“ voraus, den ſie zur Anſchauung der Freiheit und des Lebens jenſeits aller Natur erheben wolle, ſie fordere und entwickle den Sinn für den Geiſt, das Sehen des Geiſtes, die Anſchauung des Schaffens u. ſ. f.**). Es iſt dieſelbe Wiſſenſchaftslehre, von der Fichte noch im ſonnenklaren Berichte geſagt hatte, ſie verhalte ſich zu ihrem Object (dem wirklichen Bewußtſein), wie die Demonſtration eines Uhrwerks zur wirklichen Uhr. Je mehr aber die Wiſ-

*) Nachg. Werke. III Bd. S. 258.

**) Einleitungsvorleſg. in die Wiſſenſchaftslehre (1813). Nachgel. W. I Bd. S. 1—23.

senschaftslehre Lebenslehre sein will und in ihrer Vollendung mit dem religiösen Leben selbst zusammenfällt, um so schwieriger wird ihr das Eingehen in die demonstrative Form der Entwicklung.

Ihre ganze Summe liegt in dem Satz: alles objective Sein = Erscheinung oder Bild des Wissens (Sehens); das Wissen selbst = Erscheinung oder Bild des absoluten Lebens. „Dieß ist nun das absolut Neue unserer Lehre," so lautet einer der letzten Sätze jener letzten Einleitungsvorlesung in die Wissenschaftslehre, „dieses Dreifache, daß der absolute Anfang und Träger von allem reines Leben sei, alles Dasein und alle Erscheinung aber Bild oder Sehen dieses absoluten Lebens sei, und daß erst das Product dieses Sehens sei die objective Welt und ihre Form*)." Die objective Welt ist nichts als Erscheinung, sie ist durchgängig phänomenal, ihr Grund und Träger ist das Wissen; das Wissen ist nichts als Erscheinung, es ist durchgängig phänomenal, sein Grund und Träger ist das absolute Sein (Gott). Vergleichen wir mit dieser Summe die beiden Entwicklungsperioden der Wissenschaftslehre, so erleuchtet die erste vorzugsweise den phänomenalen Charakter der Welt, und die zweite vorzugsweise den phänomenalen Charakter des Wissens; wir haben gezeigt, wie von dem ersten Gliede nothwendig und ohne Abbruch fortgeschritten werden muß zum zweiten, und dieses schon enthalten und mitgesetzt ist in jenem. So lassen sich in der kürzesten Formel die beiden Entwicklungsperioden unterscheiden und verknüpfen. Diese Formel erleuchtet ihre Eigenthümlichkeit und zugleich ihre innere Einheit.

## II.

## Ungelöste Probleme.

### 1. Wissen und Welt. Das naturphilosophische Problem.

Sind nun die beiden Grundaufgaben, in denen die gesammte

*) Ebendaselbst. Nachgel. W. I Bd. S. 101.

fichte'ſche Lehre beſteht, auch wirklich gelöſt? Die erſte betrifft die Begründung der objectiven Welt aus dem Wiſſen (Freiheit), die zweite die Begründung des Wiſſens aus dem Abſoluten (Gott).

Was das Bewußtſein ſelbſtthätig erzeugt, das läßt ſich aus ihm ableiten und begründen: das Reich der bewußten Zwecke, der freien Handlungen, die ſittliche Welt. Dieſes Gebiet liegt im Erleuchtungskreiſe der Wiſſenſchaftslehre, und die letztere findet daher auch in der Sittenlehre ihr eigentliches heimiſches Element. Anders dagegen verhält es ſich mit dem Inbegriff derjenigen Erſcheinungen, welche das Bewußtſein genöthigt iſt als vorgefunden und gegeben zu betrachten, nicht als ſein Product, ſondern als ſein Object: mit der Natur und Sinnenwelt. Die Wiſſenſchaftslehre will das Syſtem unſerer nothwendigen Vorſtellungen, den Inbegriff unſerer Erfahrungsobjecte ableiten, ſie will dieſelben vor dem geiſtigen Auge entſtehen laſſen. Die Natur iſt dieſes Syſtem nothwendiger Vorſtellungen. Daher enthält die Aufgabe der Wiſſenſchaftslehre das Problem einer Naturphiloſophie als unerläßlichen Beſtandtheil. Nun hat die Wiſſenſchaftslehre ein Syſtem der Naturphiloſophie nicht gegeben, ſie hat dieſen Theil ihrer Aufgabe materiell *nicht* gelöſt. Es wäre zu viel geſagt und falſch, wollte man daraus ſchließen, daß ſie in Betreff des Naturbegriffs nichts geleiſtet habe.

Was ſie in dieſer Rückſicht geleiſtet hat, läßt ſich auf folgende Punkte zurückführen. Nehmen wir die Natur als Körperwelt in Raum und Zeit, ſo hat die Wiſſenſchaftslehre Raum und Zeit aus dem theoretiſchen Ich als nothwendige Anſchauung, ſie hat den Raum als unmittelbare Selbſtanſchauung des Wiſſens dargethan, ſie hat das raumerfüllende körperliche Daſein (Materie) als nothwendigen Widerſtand aus dem praktiſchen Ich (Streben) abgeleitet. Nehmen wir die Natur als ſinnliche Welt,

ſo ſteht ſie unter der Bedingung der Empfindung und Wahrnehmung, unter der Bedingung des ſinnlichen Ich; die Wiſſenſchaftslehre hat aus dem theoretiſchen Ich die Nothwendigkeit der Empfindung und Wahrnehmung, ſie hat aus der Freiheit und deren Einſchränkung die Nothwendigkeit des körperlichen, leiblichen, ſinnlichen Ich deducirt. Sie hat aus dem ſittlichen Ich als eine elementare Bedingung deſſelben die Nothwendigkeit des Triebes bewieſen, der, unabhängig von aller Reflexion wie er iſt, kein Freiheitsproduct, ſondern nur Naturproduct ſein könne, darum eine Natur als organiſches Syſtem, als organiſirendes Ganzes fordere. Nehmen wir endlich die Natur im Ganzen als das Reich bewußtloſer Thätigkeit, ſo hat die Wiſſenſchaftslehre auf das Klarſte bewieſen, wie das Bewußtſein in ſich ſelbſt eine Grundthätigkeit vorausſetze, in Reflexion auf welche es erſt entſteht, die darum nothwendig bewußtloſe Thätigkeit, bewußtloſes Bilden ſein müſſe, deſſen Producte als Objecte von außen erſcheinen und dem bewußten Ich als wirkſames (reales) Nicht-Ich, als Natur entgegentreten. Kein vorſtellendes Ich ohne Raum und Zeit, kein ſtrebendes Ich ohne widerſtrebendes Nicht-Ich, ohne fremde Körper, kein freies Ich ohne eigene ſinnliche Individualität, kein ſittliches Ich ohne Naturtrieb, kein Naturtrieb ohne organiſches Naturſyſtem, ohne organiſirende Natur; kein Bewußtſein überhaupt ohne bewußtlos producirende Einbildung, ohne Naturproduction *).

Es hieße daher von der Wiſſenſchaftslehre in Wahrheit nichts wiſſen (außer etwa durch gedankenloſes Hörenſagen), wollte man

*) Vgl. Buch III dieſ. Bandes Cap. V. S. 534—537. Cap. VI. S. 556—566. (Buch IV. Cap. II. S. 831—834); Buch III. Cap. VIII. S. 600—607, Cap. XII. S. 700—703. Buch. IV. Cap. XI. S. 1040 flgd.

meinen, ihr Princip sei naturlos, sie habe den Zusammenhang zwischen Ich und Natur ganz außer Acht gelassen und den Naturbegriff gar nicht berührt. Sie hat die Natur im Ich begriffen und aus ihm die Nothwendigkeit derselben bewiesen. Wäre die Natur ein von dem Ich und allem Bewußtsein unabhängiges Ding an sich, so wäre Vorstellung und Intelligenz, Bewußtsein und Ich unmöglich. Das Bewußtsein ist und gilt in Rücksicht auf die Natur oder objective Welt als nothwendiges Prius. Unmöglich ist daher die Natur als Ding an sich. Nothwendig also muß sie gefaßt werden als Object und Product des Bewußtseins. Nun wirkt die Natur im Unterschiede vom Ich bewußtlos, sie wirkt nicht als Ich, sondern als Nicht-Ich. Soll daher die Natur möglich sein, so muß es im Ich bewußtlose Production geben, ein Nicht-Ich, welches nicht jenseits des Ich ist, sondern von der Sphäre desselben umfaßt wird, also einen Theil oder ein Quantum des Ich bildet, kein extensives Quantum, sondern ein intensives (Thätigkeitsquantum), eine Potenz (Grad) des Ich, mit einem Worte: ein Nicht-Ich, welches noch nicht Ich ist: ein werdendes Ich. Diese bewußtlose Thätigkeit hat die Wissenschaftslehre als productive Einbildung aus den Bedingungen des Ich, dieses Nicht-Ich hat sie aus der Quantitätsfähigkeit (Theilbarkeit) des Ich deducirt. „Licht und Finsterniß," sagt sie an der einschlägigen Stelle, „sind überhaupt nicht entgegengesetzt, sondern nur den Graden nach zu unterscheiden. Finsterniß ist bloß eine sehr geringe Quantität Licht. Gerade so verhält es sich zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich*)."

Der Begriff der Natur als des werdenden Ich ist durch die Wissenschaftslehre nicht bloß gefordert, sondern ausdrücklich gesetzt. Die Erleuchtung der Naturerscheinungen aus diesem Be-

*) Vgl. oben Buch III. Cap. IV. S. 517 flgd.

griff ist die Aufgabe einer Naturphilosophie, deren Lösung die Wissenschaftslehre nicht selbst gegeben hat, aber als nächsten Fortschritt verlangt. Die Natur will so erklärt werden, daß aus ihr selbst die Möglichkeit ihrer Objectivität und Erkennbarkeit, die Möglichkeit einer Naturwissenschaft einleuchtet. Das fordert die kritische Philosophie; die Grundlage dieses Naturbegriffs giebt die Wissenschaftslehre; den ersten Versuch einer systematischen Lösung der darin enthaltenen Aufgabe macht Schelling. Wie es kam, daß Fichte diesen Fortschritt gänzlich verkannte, weil er die schelling'sche Lehre bloß als Naturphilosophie und diese lediglich als Dogmatismus ansah, ist eine Frage, auf die wir jetzt nicht eingehen können, weil ihre Beantwortung das System Schelling's voraussetzt.

Wer die Natur so erklärt, daß daraus die Unmöglichkeit erhellt, sie überhaupt zu erklären, zu erkennen, zu wissen; wer die Natur so faßt, daß diese Natur jede Art der Naturwissenschaft unmöglich macht, der hat den Beweis in der Hand, daß er sich im Principe geirrt hat. An diesem Punkte scheitert jeder Dualismus, jeder Materialismus. Von hier aus erleuchtet sich für jedes Auge, das sehen will, die Nothwendigkeit der Wissenschaftslehre und einer auf sie gegründeten Naturphilosophie.

Unmittelbar gewiß kann uns nur die eigene Thätigkeit und deren Product sein. Die außer uns befindliche Erscheinungswelt (Sinnenwelt, Natur) ist uns unmittelbar gewiß. Sie könnte es nicht sein, wenn sie nicht Ausdruck und Product der Thätigkeit wäre, die wir selbst sind, wenn nicht die Natur Ich, und das Ich Natur wäre. Sie muß jenes (unmittelbar gewiß) sein, da sie dieses ist. Der Realismus fußt auf dem Satz von der unmittelbaren Gewißheit des Daseins der Außenwelt; der Realismus sehe zu, welches System im Stande ist, diesen seinen

Satz zu rechtfertigen; er selbst mit seinen gewöhnlichen Begriffen gewiß nicht, ebensowenig der Dualismus, ebenso wenig der Materialismus; nur die kritische Philosophie und die Wissenschaftslehre vermag den Realismus in seinem Fundament zu beglaubigen. Nur sie ist in dieser Rücksicht wahrhaft realistisch. Wäre die Natur, wie der sogenannte Realismus will, ein vom Bewußtsein völlig unabhängiges Ding an sich, wie sollte ihr Dasein dem Bewußtsein unmittelbar einleuchten?

„Dieß," sagt Fichte in seiner Darstellung der Wissenschaftslehre vom Jahr 1801, „ist der wahre Geist des transscendentalen Idealismus. Alles Sein ist Wissen. Die Grundlage des Universums ist nicht Ungeist, Widergeist, dessen Verbindung mit dem Geiste sich nie begreifen ließe, sondern selbst Geist. Kein Tod, keine leblose Materie, sondern überall Leben, Geist, Intelligenz: ein Geisterreich, durchaus nichts anderes*)." Und in den Einleitungsvorlesungen vom Jahre 1813 heißt es von dem „gegebenen Sein", welches dem äußeren Sinn als Sein an sich erscheint; „es wird erblickt nicht in seinem Sein, sondern in seinem Werden und Entstehen aus einem Anderen, welches in ihm nur gebunden und gefesselt ist, in welcher Gebundenheit, die hier offenbar wird, eben das Sein besteht. Also in dieser Entstehung des Seins wird gesehen nicht das Sein, sondern das im Sein Gebundene, ohne Zweifel Freiheit, Leben, Geist. Der neue Sinn ist demnach der Sinn für den Geist; der Sinn, für den nur Geist ist und durchaus nichts Anderes, in dem auch das Andere, das gegebene Sein, annimmt die Form des Geistes und sich darein verwandelt, dem darum das Sein in seiner eige-

*) Darstellung der Wissenschaftslehre (1801). I Theil §. 17. S. W. I Abth. II Bd. S. 35.

nen Form in der That verſchwunden iſt*)." Daß die Natur bewußtloſer oder gebundener Geiſt ſei, — dieſe Grundanſchauung, von der die ſpätere Naturphiloſophie lebt, — iſt nicht bloß eine Folgerung aus der Wiſſenſchaftslehre, ſondern deren ausdrückliche Erklärung, und zwar eine ſolche, in der alle Entwicklungsformen derſelben übereinſtimmen. Die Entwicklung dieſes Naturbegriffs zu einem Syſtem der Naturphiloſophie, welches die fichte'ſche Wiſſenſchaftslehre nicht giebt, iſt daher eine nothwendige Fortbildung der letzteren.

Dieſen Naturbegriff geſetzt, ſo leuchtet ein, wie das Ich in einer doppelten Bedeutung gelten muß, deren Nichtunterſcheidung von jeher das gröbſte Mißverſtändniß der Wiſſenſchaftslehre ausmachte. Das Ich gilt einmal als das nothwendige Prius der Natur, als die Naturproduction ſelbſt; es gilt dann als das nothwendige Naturreſultat oder Naturproduct, wodurch der Satz, daß das Ich ſich ſelbſt ſetzt oder aus ſich ſelbſt reſultirt, nicht aufgehoben, ſondern vielmehr beſtätigt wird: es reſultirt aus der Natur als aus ſeiner eigenen, immanenten Vorausſetzung. Fichte ſelbſt erklärt in ſeiner Sittenlehre, das Ich als (reflexionsloſer) Trieb ſei Naturproduct, organiſches Naturproduct, Gebilde der organiſirenden Natur, leibliches ſinnbegabtes Individuum, das als Object des Selbſtbewußtſeins das individuelle Ich ausmacht. So weit das Ich Individuum iſt, gilt es als Naturproduct, nicht aber als Naturproducent, und es iſt der Wiſſenſchaftslehre nie eingefallen, das Gegentheil zu behaupten, welches abſurd wäre. Auch wenn die Rechtslehre aus der Freiheit die Individualität ableitet, ſo gilt ihr die letztere als Organ und nothwendige Bedingung zur individuellen (perſönlichen) Freiheit, keineswegs aber

*) Einleitungsvorleſungen in die Wiſſenſchaftslehre (1813). Nachg. W. I Bd. S. 19.

als deren Product, als ob das Ich ſich mit Reflexion und Willkür zum Individuum mache. Ohne Natur wäre das Individuum, ohne Freiheit das Ich unmöglich; das individuelle Ich muß daher aus beiden abgeleitet werden, d. h. es folgt aus der Freiheit mittelbar (durch die Natur) als Individuum und unmittelbar als Ich. Das Ich als Naturprincip iſt demnach von dem Ich oder, genauer geſagt, von dem Individuum als Naturproduct genau zu unterſcheiden. Als Naturprincip iſt es (nicht das individuelle, ſondern) das allgemeine oder abſolute Ich, die abſolute Freiheit, die Fichte auch Wiſſen oder Sehen (Licht, Lichtzuſtand) nennt, die ſich abbildet als Natur, individuelles Ich, Gemeine der Ich, Rechtswelt, Vernunftreich und ſich vollendet als religiöſes Leben, indem es die Reflexionsform fallen läßt und damit die Trennung und Selbſtheit überwindet. Vom Standpunkt des Individuums aus erſcheint die Sinnenwelt als das Gegebene und Reale, die Natur als das wahrhaft Wirkliche; vom Standpunkt des abſoluten Ich aus erſcheint ſie als Bild, als Freiheitsproduct, als Mittel zur Verwirklichung der Freiheit, als Schauplatz der ſittlichen, auf den Endzweck gerichteten Thätigkeit. Aus dem Geſichtspunkte der Natur betrachtet, erſcheint das Individuum als ein „organiſches Naturproduct"; aus dem Geſichtspunkte des Endzweckes betrachtet, erſcheint das individuelle Ich als „Product des Endzwecks", als Glied einer ſittlichen Weltordnung, als Erſcheinung einer beſtimmten ſittlichen Aufgabe. Auf dieſem Standpunkt ſteht die Wiſſenſchaftslehre. Aus dem Wiſſen begründet ſie die Erſcheinungswelt. Wie begründet ſie das Wiſſen? Das iſt die zweite Grundfrage.

### 2. Sein (Gott) und Wiſſen.

Begründung des Wiſſens aus dem Abſoluten. (Die Wiſſenſchaftslehre aus dem Jahr 1801.)

Das Wiſſen ſelbſt iſt Bild, und alle ſeine anſchauende und

reflectirende Thätigkeit erschöpft sich im Bilden und Abbilden; es ist als Freiheit Vorbild oder Endzweck, und alles sittliche Handeln erschöpft sich in dem Streben, den Endzweck zu verwirklichen. Das Bild ist nicht das Reale, aber es fordert ein Reales, worauf es unmittelbar sich bezieht, das es unmittelbar ausdrückt. Das Reale ist jenseits des Wissens, unabhängig von ihm, nicht Bild noch Bilden, nicht Werden noch Vielheit: es ist im Unterschiede von aller Erscheinung, von aller Mannigfaltigkeit und Veränderung, das absolute, eine, wandellose Sein, das Absolute als solches, Gott.

Ohne Realität kein Bild, ohne Sein kein Wissen. Zwischen beiden nichts Drittes. So ist das Wissen nicht bloß abhängig vom Sein, sondern unmittelbar von ihm abhängig, es ist seine Erscheinung (Bild), seine unmittelbare Folge. Das Wissen begründet die Welt aus sich und begreift sie als sein Abbild, es begründet sich aus dem Absoluten und begreift sich als dessen unmittelbare Erscheinung. Wie ist diese Begründung möglich? Indem es die Welt aus sich begründet, geht es nicht über sich hinaus. Indem es sich aus dem Absoluten begründet, geht es über sich hinaus. Wie ist das möglich? Wie kann das Wissen über sich hinausgehen und die Form der Anschauung und Reflexion durchbrechen?

### a. Ursprung und Grenze des Wissens.

Diese Ableitung hat Fichte, so viel ich sehe, nirgends so bestimmt zu geben versucht, als in der Darstellung der Wissenschaftslehre vom Jahr 1801. Das Wissen ist nicht das reale Sein, denn es ist Bild; es ist nicht das Absolute, denn es ist Reflexion und beschreibt eine nothwendige Entwicklungsreihe, die als solche die Form der Mannigfaltigkeit und Veränderung an

ſich trägt. Das Wiſſen entſpringt, aber es entſpringt aus ſich, ſonſt wäre es nicht Freiheit. Nun iſt das Wiſſen, was es iſt, für ſich; es muß daher auch in ſeinem Urſprunge für ſich ſein, oder, was daſſelbe heißt, ſein Urſprung muß ihm einleuchten. Das Wiſſen durchdringt und durchſchaut ſich ſelbſt, alſo muß es auch ſeinen Urſprung durchſchauen. Urſprung iſt Grenze. Das Wiſſen durchſchaut ſeine Grenze. Die Grenze des Wiſſens iſt Nichtſein des Wiſſens, Nichtwiſſen. Nun iſt alles im Wiſſen umfaßt und durch daſſelbe geſetzt, alles objective Sein; das Nichtſein des Wiſſens iſt einzig und allein das abſolute Sein. Wenn daher das Wiſſen ſeinen Urſprung und ſeine Grenze durchſchaut, ſo ſieht es nothwendig ſein eigenes Nichtſein, d. h. es ſieht das abſolute Sein und ſich ſelbſt als deſſen unmittelbare Folge. „Es findet in ſich und durch ſich ſein abſolutes Ende und ſeine Begrenzung: — in ſich und durch ſich, ſage ich; es dringt wiſſend zu ſeinem abſoluten Urſprunge (aus dem Nichtwiſſen) vor und kommt ſo durch ſich ſelbſt (d. i. in Folge ſeiner abſoluten Durchſichtigkeit und Selbſterkenntniß) an ſein Ende. Dieß iſt nun eben das große Geheimniß, das da keiner hat erblicken können, weil es zu offen daliegt, und wir allein in ihm alles erblicken: beſteht das Wiſſen eben darin, daß es ſeinem Urſprunge zuſieht, oder noch ſchärfer, heißt Wiſſen ſelbſt Fürſichſein, Innerlichkeit des Urſprungs; ſo iſt es eben klar, daß ſein Ende und ſeine abſolute Grenze auch innerhalb dieſes Fürſich fallen muß. Nun beſteht aber laut unſerer Erörterungen und des klaren Augenſcheins das Wiſſen eben in dieſer Durchdringlichkeit, in dem abſoluten Lichtcharakter, Subject-Object, Ich: mithin kann es ſeinen abſoluten Urſprung nicht erblicken, ohne ſeine Grenze, ſein Nichtſein zu erblicken. Was iſt denn nun das abſolute Sein? Der im Wiſſen ergriffene abſolute Urſprung deſ-

ſelben und daher das Nichtſein des Wiſſens: Sein, abſolutes Sein, weil das Wiſſen abſolut iſt. Nur der Anfang des Wiſſens iſt reines Sein; wo das Wiſſen ſchon iſt, iſt ſein Sein, und alles, was ſonſt noch etwa für Sein (objectives) gehalten werden könnte, iſt dieſes Sein und trägt ſeine Geſetze. Und ſo hätten wir uns von afteridealiſtiſchen Syſtemen zur Genüge getrennt. Das reine Wiſſen gedacht als Urſprung für ſich und ſeinen Gegenſatz als Nichtſein des Wiſſens, weil es ſonſt nicht entſpringen könnte, iſt reines Sein. (Oder ſage man, wenn man es nur recht verſtehen will, die abſolute Schöpfung, als Erſchaffung, nicht etwa als Erſchaffenes, iſt Standpunkt des abſoluten Wiſſens; dieſes erſchafft eben ſich ſelbſt aus ſeiner reinen Möglichkeit, als das einzig ihm vorausgegebene, und dieſe eben iſt das reine Sein)*)."

So kommt nach Fichte das Wiſſen zum Begriffe des abſoluten Seins, und die Wiſſenſchaftslehre (als Wiſſenslehre) dazu, ein ſolches Sein zu ſetzen. Sie begründet nicht das Wiſſen aus dem Sein, ſondern das Sein aus dem Wiſſen; ſie zeigt nicht das Sein als den Realgrund des Wiſſens, ſondern das Wiſſen als den Erkenntnißgrund des Seins; ſie begreift das Wiſſen in Rückſicht auf das objective Sein (Welt) als Realgrund, in Rückſicht auf das abſolute Sein (Gott) als Erkenntnißgrund. So wird auch das abſolut Reale von der Wiſſenſchaftslehre aus dem Idealgrunde erkannt. Oder, wie ſich Fichte ausdrückt: „ſie leitet das Sein aus dem Wiſſen als deſſen Negation ab, iſt alſo eine ideale Anſicht deſſelben, und zwar die höchſte ideale Anſicht**)."

*) Darſtellung der Wiſſenſchaftslehre aus dem Jahr 1801. I Th. §. 26. S. W. I Abth. II Bd. S. 63.

**) Ebendaſelbſt I. §. 26. S. 64. Vgl. §. 27. S. 68. §. 29. S. 73.

b. Der Identitätspunkt von Sein und Wissen. (Fichte und Schelling.)

Ist nun das Wissen der Erkenntnißgrund des absoluten Seins, so muß es sich selbst betrachten als dessen Folge, und zwar, da dem absoluten Ursprunge des Wissens nichts anderes als das absolute Sein vorausgehen kann, als dessen unmittelbare Folge. Indem das Wissen seinen tiefsten Grund (Ursprung) durchschaut, erkennt es unmittelbar das absolute Sein. Das Erfassen des absoluten Seins ist Denken, das sich Erfassen des Wissens („das Fürsich des Entspringens") ist Anschauung. Hier sind daher Denken und Anschauen unmittelbar vereinigt. Indem das Wissen von dem absoluten (ihm entgegengesetzten) Sein ausgeht in seinem Entspringen, so sind in diesem Punkte absolutes Sein und Wissen, oder absolutes Sein und absolute Freiheit (Nothwendigkeit und Freiheit), das absolut Objective und das absolut Subjective untrennbar, unmittelbar vereinigt oder identisch. Sie sind nicht indifferent, denn sie sind entgegengesetzt; wohl aber sind sie identisch, denn das Wissen geht unmittelbar aus dem absoluten Sein hervor. Hier ist der absolute Standpunkt oder Focus, in dem das absolute Wissen anhebt, hier die unübersteigliche Grenze der Wissenschaftslehre: „nicht der Indifferenzpunkt, sondern der Identitätspunkt beider, die imperceptible, nicht weiter ergreifbare, erklärbare, subjectivirbare Einheit des absoluten Seins und Fürsichseins im Wissen, über welche selbst die Wissenschaftslehre nicht hinausgehen kann*)." Hier fallen Ideales und Reales, das Grundprincip des Idealismus (Wissen) und das Grundprincip des Realismus (Sein) schlechthin zusammen. Die Identität in diesem Sinn bildet den tiefsten Grundbegriff der Wissenschaftslehre. Sie widerstreitet als Wissenschaftslehre der schelling'schen Naturphilosophie (ob mit Recht oder Unrecht, bleibe

*) Ebendaselbst. I Th. §. 29. S. 74 u. 75.

hier dahingestellt); sie widerstreitet als Identitätslehre in dem eben beschriebenen Charakter dem Begriff der absoluten Indifferenz, worauf Schelling sein System gründet. „Das Fürsichsein des absoluten Ursprungs ist absolute Anschauung, Lichtquelle oder absolut Subjectives; das daran sich nothwendig anschließende Nichtsein des Wissens und absolute Sein ist absolutes Denken, Quelle des Seins im Lichte, also da es im Wissen doch ist, das absolut Objective." „Wären Subjectives und Objectives ursprünglich indifferent, wie in aller Welt sollten sie je different werden? Ob denn die Absolutheit sich selbst vernichtet, um zur Relation zu werden? Dann müßte sie ja eben absolutes Nichts werden, so daß vielmehr dieses System, statt absolutes Identitätssystem, absolutes Nullitätssystem heißen sollte*)."

c. Der Uebergang vom Sein zum Wissen. (Fichte und Spinoza.)

Man weiß, daß sich die schelling'sche Identitäts- oder Indifferenzlehre mit dem Systeme Spinoza's verglichen hat. Auch Fichte vergleicht die Wissenschaftslehre in der Darstellung vom Jahre 1801 mit der Lehre Spinoza's und erhellt in dieser Auseinandersetzung sehr deutlich den entscheidenden Punkt sowohl der Uebereinstimmung als des Gegensatzes. Man hat namentlich den Charakter des Gegensatzes, der mit dem unveränderten Geiste der Wissenschaftslehre zusammenfällt, zu wenig beachtet und darum die Verwandtschaft beider Systeme für größer und die sogenannte „spätere Lehre" Fichte's für spinozistischer gehalten, als sie ist.

Das absolute Sein gilt der Wissenschaftslehre als Grund und Träger des Wissens; demnach verhält sich das Wissen zum Sein, wie das Accidens zur Substanz. Dieses Verhältniß gilt auch bei Spinoza. Hier ist der Berührungspunkt. Dagegen

*) Ebendaselbst. I Th. §. 27. S. 65 u. 66.

hat Spinoza etwas gänzlich übersehen und nicht zu erklären vermocht: den Uebergang von der Substanz zum Accidens. „Er fragt nach einem solchen Uebergange nicht, daher ist im Grunde keiner: Substanz und Accidens kommen in Wahrheit nicht auseinander; seine Substanz ist keine, sein Accidens ist keines, sondern er nennt dasselbe nur bald so, bald so und spielt aus der Tasche." Die Wissenschaftslehre erleuchtet diesen Uebergang. Hier ist der absolute Gegensatz beider Systeme. Den Uebergang macht das Wissen, genauer gesagt „die Grundform des Wissens, in der die Nothwendigkeit einer Spaltung und Unendlichkeit für das Bewußtsein liegt." Diese Grundform ist die Reflexion. Die Reflexion ist eine That der Freiheit, der formalen Freiheit. Diese ist es, welche den Uebergang vollzieht, das Wissen trennt und absondert von dem absoluten Sein. Das ewig Eine liegt schlechthin allem Wissen zu Grunde: in dieser Rücksicht ist die Wissenschaftslehre „Unitismus (Ἓν καὶ πᾶν)." Das wirkliche (factische) Wissen ist durch Reflexion gesetzt und in ihr befangen, es kann als solches das absolut Eine niemals erreichen; das absolute Sein ist das Jenseits alles wirklichen Wissens: in dieser Rücksicht ist die Wissenschaftslehre „Dualismus"*).

### d. Die Zufälligkeit des Ursprungs.

Einmal das Wissen gesetzt, entwickelt sich die Reihe der Reflexionsformen und die Welt der Erscheinungen nach nothwendigen Gesetzen, die nicht anders sein können. Aber daß überhaupt das Wissen zum Dasein kommt, geschieht durch einen Act absoluter Freiheit, der als solcher auch nicht sein könnte. Was aus bloßer Freiheit geschieht, kann ebenso gut auch nicht geschehen und ist daher seinem Ursprunge nach zufällig. Was von dem Ursprunge des Wissens gilt, gilt nothwendig auch von allen da-

*) Ebendaselbst. II Th. §. 32. S. 86—89.

durch bedingten Formen und Erſcheinungen. So iſt die Welt zwar nothwendig als Erſcheinung und Gebilde des Wiſſens, aber, wie dieſes ſelbſt, zufällig im Urſprunge ihres Daſeins. Das Zufällige iſt in ſich nichtig und beſtandlos. Wer der Welt und dem Wiſſen auf den Grund ſieht und dieſen durchſchaut, erkennt die Zufälligkeit ihres Urſprungs und darin die Nichtigkeit ihres Daſeins. Daher jener fichte'ſche Ausſpruch, der auf den erſten Blick ſo peſſimiſtiſch erſcheint, daß Schopenhauer damit übereinſtimmen könnte: „wenn man von einer beſten Welt und den Spuren der Güte Gottes in dieſer Welt redet, ſo iſt die Antwort: die Welt iſt die allerſchlimmſte, die da ſein kann, ſofern ſie an ſich ſelbſt völlig nichtig iſt.“ Indeſſen überhöre man nicht, was unmittelbar folgt und jenem Satze den peſſimiſtiſchen Charakter nimmt: „doch liegt in ihr eben darum die einzig mögliche Güte Gottes verbreitet, daß von ihr und allen Bedingungen derſelben aus die Intelligenz ſich zum Entſchluſſe erheben kann, ſie beſſer zu machen*).“

Weil die Welt in ſich nichtig iſt, darum liegt in ihr die Möglichkeit, von ihr loszukommen. Weil ſie von einer Bedingung abhängt, die durch Freiheit geſetzt iſt, darum kann die Freiheit den Standpunkt des Wiſſens oder der Weltvorſtellung ändern und vermöge der Reflexion von Stufe zu Stufe erhöhen. Weil ſie mit keiner gegebenen Form des Bewußtſeins zuſammenfällt, denn jede iſt durch ſie bedingt, darum kann die Freiheit ſich über jede erheben, von allem gegebenen Inhalt abſtrahiren und zuletzt, indem ſie die ganze Reflexion und das Wiſſen bis in ſeinen Urſprung durchſchaut, die Zufälligkeit dieſes ihres eigenen Products einſehen. Die Abſtraction von allen Objecten der Anſchauung läßt dem Wiſſen nichts übrig als die leere Denkform,

*) Ebendaſelbſt. II Th. §. 47. §. 48. S. 157.

das formale Denken mit seinen Gesetzen: in ihm besteht die Logik und alle sogenannte Philosophie, die über diese Reflexionsform des endlichen Verstandes nicht hinauskommt und unfähig ist, je das Unbedingte zu erreichen. Die Erhebung über den endlichen Verstand giebt dem Wissen die Einsicht in alles Wissen, in den Ursprung desselben, in die Zufälligkeit dieses Ursprungs: das ist die Erhebung, die das Wissen zur Wissenschaftslehre macht, die Anschauung, in welcher die letztere ruht, und die selbst vordringt bis zu der absoluten Grenze des Wissens. „In der Erhebung über alles Wissen, im reinen Denken des absoluten Seins und der Zufälligkeit des Wissens ihm gegenüber ist der Augpunkt der Wissenschaftslehre *)."

### 3. Das theosophische Problem.

Jetzt können wir urtheilen, wie sich die fichte'sche Philosophie zu ihrem zweiten Hauptprobleme verhält: zu der Frage nach der Begründung oder Genesis des Wissens aus dem Absoluten. Sie hat gezeigt, wie dem Wissen mit der Einsicht in seinen eigenen Ursprung der Begriff des absoluten Seins nothwendig aufgeht, wie es im Lichte des absoluten Seins die Zufälligkeit seines eigenen Ursprungs und Daseins erkennt und damit zugleich die Nichtigkeit der Welt. Der Uebergang vom Wissen zum Sein ist erhellt: so weit reicht das Licht der Wissenschaftslehre, es ist der letzte Punkt, den sie erleuchtet. Der Uebergang vom Sein zum Wissen bleibt dunkel. Wir sehen das Wissen vor uns als Erkenntnißgrund des Absoluten, aber nicht das Absolute als Realgrund des Wissens. Die Begründung des Wissens aus dem Absoluten, also auch die mittelbare Begründung der Welt aus Gott ist demnach eine nicht gelöste Frage.

*) Ebendaselbst. II Th. §. 48. S. 157—163.

Die Wiſſenſchaftslehre läßt jenen Uebergang vom Sein zum Wiſſen (von Gott zur Welt) in einem charakteriſtiſchen Zwielicht. In demſelben Augenblick, wo die eine Seite erhellt wird, verdunkelt ſich allemal die andere. Was die eine Hand giebt, wird in demſelben Augenblick von der anderen genommen. Jetzt heißt es, das Wiſſen ſei die „unmittelbare Folge" des Abſoluten, und zugleich wird erklärt, das Abſolute ſei nicht der hervorbringende Grund des Wiſſens; jetzt gilt das abſolute Sein als der Grund des Wiſſens, und zugleich gilt das letztere als ein Entſpringen aus ſich, ſein Urſprung als ein Act der Freiheit, ſeine Entſtehung daher als zufällig. Dieſe Wiederſprüche kehren wieder und variiren in verſchiedenen Formen.

Dieſe Widerſprüche ſind nicht von ungefähr, ſondern ein charakteriſtiſcher (keineswegs incorrecter) Ausdruck des Syſtems; ſie fallen dieſem zur Laſt, nicht etwa dem Denken oder der Ausdrucksweiſe des Philoſophen als ein Fehler, den er hätte vermeiden können. Verſetzen wir uns zur Beurtheilung der Sache ganz in den Standpunkt der Wiſſenſchaftslehre. Kein Object ohne Bewußtſein, kein Bewußtſein ohne Selbſtbewußtſein (Ich), kein Selbſtbewußtſein ohne abſolute Einheit von Subject und Object, ohne abſolute (von keiner Reflexion zerſetzte) Identität beider. Die Wiſſenſchaftslehre fordert dieſe Identität als Grund und Princip alles Wiſſens. Iſt aber die Identität Urgrund und Bedingung aller Reflexion, ſo iſt ſie von dieſer unabhängig, alſo ſelbſt nicht Reflexion, nicht Wiſſen, nicht Bild, ſondern Realität, abſolut Reales, abſolutes Sein. Ohne dieſen Begriff kann die Wiſſenſchaftslehre ihr Princip (das Ich) nicht ausdenken und vollenden. Es iſt darum nothwendig, daß ſie das abſolute Sein (Gott) als Urgrund alles Wiſſens behauptet, daß ſie dieſes als die unmittelbare Folge des erſten betrachtet, daß ſie in dem

Ursprunge des Wissens den Identitätspunkt beider erblickt. Aber sie darf als Wissenschaftslehre nicht über das Wissen hinausgehen, sie erfaßt nicht das absolute Sein als solches, sondern den Begriff desselben, der jenseits aller Anschauung nur dem „reinen Denken" einleuchtet; das absolute Sein selbst, das Reale als solches bleibt, unabhängig von diesem Begriff, jenseits alles Wissens. Damit löst sich die unmittelbare Einheit des Seins und Wissens wieder auf, der „Identitätspunkt" beider verschwindet, das Reale und Ideale klafft auseinander, der Uebergang von dem einen zum andern erscheint unmöglich, und die Wissenschaftslehre selbst bekennt an dieser Stelle offen ihren dualistischen Charakter. Sie sei „Unitismus in idealer Hinsicht, Dualismus in realer"*). Kein Wissen ohne Selbstbewußtsein, ohne Freiheit. Der erste Satz, mit dem die Wissenschaftslehre anfing, behält seine Geltung: „das Ich setzt sich selbst, es ist durch nichts anderes gesetzt." Es ist in seinem Ursprunge eine That der Freiheit, es ist als solche auch nichtseinkönnend, d. h. zufällig; erst dadurch wird es dem absoluten Sein gegenüber wirklich accidentell, und dieses dem Wissen gegenüber substantiell; erst in diesem Lichte erhellt der Uebergang von der Substanz zum Accidens, den Spinoza niemals erklärt hat noch erklären konnte.

So finden wir auf dem tiefsten Grunde der Wissenschaftslehre einen unmittelbaren Zusammenstoß widerstreitender Vorstellungsweisen. In der letzten Begründung des Wissens erklärt sich die Wissenschaftslehre pantheistisch („unitistisch"), dualistisch, indeterministisch, und sie kann keinen dieser Züge entbehren, ohne mit einer ihrer Grundbedingungen in Widerspruch zu gerathen. Hebe den Begriff des absoluten Seins auf als des All-Einen, das allem Wissen schlechthin zu Grunde liegt: so ist das Wissen unmög-

*) Ebendaselbst. II Th. §. 32. S. 89.

lich. Hebe den Gegensatz von Sein und Wissen (Realität und Bild) auf, das Sein jenseits des Wissens: so ist das Sein als solches unmöglich. Hebe in Rücksicht des wirklichen Wissens die Zufälligkeit seines Ursprungs auf: so ist die Freiheit unmöglich. Die Bejahung des absoluten Seins als des All-Einen (ἓν καὶ πᾶν) macht die Wissenschaftslehre pantheistisch oder, wie Fichte sich ausdrückt, „unitistisch". Die Bejahung des realen Seins jenseits des Wissens (oder im Gegensatz zu diesem als dem Idealen) macht die Wissenschaftslehre dualistisch; die Bejahung der Freiheit, die das Wissen aus sich entspringen läßt und zum Dasein bringt, macht die Wissenschaftslehre indeterministisch.

In diesem Zusammenstoß widerstreitender Erklärungsweisen findet die Lösung des letzten Problems der Wissenschaftslehre keinen Ausweg. Die Frage nach der Begründung des Wissens aus dem Absoluten ist nicht bloß ungelöst, sie bleibt es auch. Sie erscheint unter dem Standpunkt der fichte'schen Wissenschaftslehre als unlösbar, als deren Grenzproblem, wie die kantische Philosophie solche Grenzprobleme gefunden hatte. Fichte entdeckt den Uebergang vom Wissen zum Sein, aber nicht mehr den Rückweg vom Sein zum Wissen. Hier ist statt des Uebergangs die Kluft, der Hiatus. Innerhalb des Wissens ist für die Wissenschaftslehre alles begreiflich; aber das Dasein oder die Entstehung des Wissens selbst ist nach ihrer eigenen Erklärung zufällig, womit die Möglichkeit der rationalen Lösung ihr Ende erreicht hat. (In diesem Punkte ließe sich die sogenannte spätere Lehre Fichte's weit eher mit der sogenannten späteren Lehre Schelling's vergleichen, als mit der gleichzeitigen, denn sie berührt in gewisser Rücksicht die Theorie, welche die Nothwendigkeit von der Freiheit, das „Nichtnichtseinkönnen" von

dem „Auchandersseinkönnen", die rationale Philoſophie von der irrationalen, die negative von der poſitiven zu ſcheiden bemüht iſt.)

Soll das Problem gelöſt und das Wiſſen wirklich aus dem Abſoluten begründet werden, ſo muß dieſes gefaßt werden als der erzeugende Grund des Wiſſens. Die Grenze, welche die fichte'ſche Wiſſenſchaftslehre nicht überſchreiten konnte, wird überſchritten. Aus dem Grenzproblem wird jetzt das Grundproblem der Philoſophie, die zur Löſung dieſer Aufgabe eindringen muß in das Weſen und die Tiefe des Abſoluten und hier ihren Standpunkt nehmen. Die Frage nach dem Abſoluten als dem Realgrunde des Wiſſens iſt nur theoſophiſch zu löſen. Ich ſage „theoſophiſch", um weder „myſtiſch" noch „theologiſch" zu ſagen. Das Erkenntnißproblem, die kritiſche Grundfrage der Philoſophie, ſieht ſich nach Vollendung der Wiſſenſchaftslehre unmittelbar mit dem Gottesbegriffe verknüpft; jetzt wird der Gottesbegriff in Verbindung mit dem Wiſſen eine nothwendig zu löſende Aufgabe der Philoſophie. Dieſes Problem nenne ich (nicht theologiſch, ſondern) theoſophiſch. Das theoſophiſche Problem rückt in den Vordergrund der Philoſophie, es wird das letzte Ziel der ſchelling'ſchen Lehre, das Element der baader'ſchen; die Philoſophie will „Wiſſenſchaft des Abſoluten" werden, in dieſer Abſicht begegnen einander Krauſe und Hegel.

So gewinnen wir aus dem Geſichtspunkte der Wiſſenſchaftslehre und der Einſicht in ihre Probleme einen Blick auf die Fortentwicklung der Philoſophie und die nothwendige Ausbildung naturphiloſophiſcher und theoſophiſcher Syſteme; wir können von Fichte Richtungslinien ziehen nach Schelling, Baader und Hegel. Wie verſchieden dieſe Standpunkte unter ſich ſein mögen, ſie liegen ſämmtlich in der metaphyſiſchen Richtung, ſie ſetzen das Real-

princip in das Absolute, sie kommen schließlich auch darin überein, daß sie das Absolute als Proceß fassen.

Alle diese Standpunkte, die Wissenschaftslehre eingeschlossen, haben ihre contradictorischen Gegentheile, die ebenfalls Standpunkte und Träger philosophischer Systeme werden und sich ebenfalls von hier aus erleuchten.

Das absolute Sein ist kein Gegenstand der Erkenntniß, denn alle menschliche Erkenntniß gründet sich auf unsere Selbsterkenntniß, auf Selbstbeobachtung oder innere Erfahrung, die empirischer Natur ist; die wissenschaftliche Selbstbeobachtung ist Psychologie, diese daher die philosophische Grundwissenschaft: der Standpunkt, den Fries als „neue Vernunftkritik" der ganzen übrigen nachkantischen Philosophie entgegensetzt.

Das absolute Sein ist Realprincip und als solches Gegenstand metaphysischer Erkenntniß, aber es ist nicht Proceß, sonst wäre es Widerspruch und als solcher undenkbar. Es ist absolut widerspruchslos und einfach, die „absolute Position", unabhängig von allem Denken. Der Begriff des Realen oder Seienden ist kein theosophisches, sondern ein rein metaphysisches (ontologisches) Problem, nur lösbar, indem das Denken bearbeitet und von den Widersprüchen befreit wird, die es von Natur unfähig machen, das wahrhaft Seiende zu erkennen. Das Denken in widerspruchsvollen Begriffen ist incorrect, und alle Identitätssysteme gründen sich auf ein widerspruchsvolles und darum incorrectes Princip. Das ist der Standpunkt Herbart's, der mit Fichte das widerspruchslose Sein als das Reale bejaht und das in der Reflexionsform befangene Ich für widerspruchsvoll und darum unmöglich erklärt, für einen incorrecten, durch die Metaphysik zu berichtigenden Begriff. Der Standpunkt Herbart's ist durch die Wissenschaftslehre positiv motivirt, wie der von Fries negativ.

Das Realprincip, welches als das All-Eine sämmtlichen Erscheinungen zu Grunde liegt und den eigentlichen Gegenstand des metaphysischen Grundproblems ausmacht, ist nicht das Absolute, denn das Absolute ist nicht real, sondern ein Abstractum, um so leerer, je allgemeiner, um so allgemeiner, je abstracter es ist. Das wahrhaft Wirksame oder Reale ist das Individualprincip, der Wille zum Dasein, zum Leben: der Einzelwille, der sein Dasein macht, die Daseinsform allmälig steigert bis zum Leben, dieses zum Erkennen, dieses zu allgemeinen Begriffen, zur praktischen Vernunft im Sinne der Lebens- und Weltklugheit, zuletzt auf der höchsten Stufe sich selbst bis in sein innerstes Wesen durchschaut, die Selbstsucht als Träger und Kern der Erscheinungswelt erkennt, in dieser Selbsterkenntniß die Nichtigkeit der Welt und die eigene Nichtigkeit einsieht und nun in der Selbstverneinung, welche Welt und Begierden fallen läßt, die höchste Lebens- und Weltweisheit erreicht. Es ist der Standpunkt Schopenhauer's, der sich selbst aus der kantischen Lehre unmittelbar ableitet, allen übrigen nachkantischen Richtungen entgegensetzt, vor allem den theosophischen Systemen widerstreitet.

Nachdem wir die Wissenschaftslehre in allen ihren Entwicklungsformen durchwandert und von ihrer letzten Höhe aus das Ganze überschaut haben, erkennen wir in einem freien Umblick die Gegend und Hauptzüge der nachkantischen Philosophie wieder, die wir das erstemal, gleich im Anfange dieses Werks, von dem kantischen Standpunkt und dann, am Schlusse des ersten Buchs, von Jacobi's antikantischem Standpunkt aus gesehen hatten. In Fichte vollendet sich in folgerichtigem Fortschritt der erste geschichtliche Entwicklungsabschnitt der kritischen Philosophie. Hier entscheiden sich die künftigen Probleme. Aus der kantisch-fichte'schen Lehre folgt unmittelbar die schelling-hegel'sche.

NOV 6 - 1916